జేగంటలు

3. కాంట్ పరతత్త్వవాదం

Acc. No: 14937

జేగంటలు

3. కాంట్ పరతత్త్వవాదం

జి. వి. కృష్ణరావు

ది గ్లోబ్ ట్రేడర్స్
అరండల్ పేట - గుంటూరు

తొలి కూర్పు
ఫిబ్రవరి, 1954

హక్కులు రచయితవి.

వెల : రెండు రూపాయలు

నలందా ప్రెస్,
తెనాలి.

దేశంలో తెలుగు పత్రికలు చాల ఉన్నాయి. అన్నీ తెలుగువారి మానసిక వికాసానికి తోడ్పడుతున్న వనటంలో ఏమాత్రం సందేహం లేదు. అయితే యింతవరకు వచ్చిన జేగంటలు రెండు భాగాలు 'భారతి' లేకుంటే ఎంతవరకు ఆంధ్రలోకాన్ని సందర్శించి ఉండేవో చెప్పటం చాల కష్టం. ఈ రెండు భాగాల్లో ఏమైనా మంచి ఉంటే, ఆ మంచికి దోహద మిచ్చింది 'భారతి' సంపాదకులు శ్రీ శివలెంక శంభుప్రసాదుగారు. వారికి రచయిత కృతజ్ఞుడు.

'తద్విజిజ్ఞాసిస్వ'

కాంట్ పరతత్త్వ వాదం

భావాల చరిత్ర చాల విచిత్రం. కొన్ని భావాలు మానవులను కీలుబొమ్మలుచేసి మారణహోమాలు రేకెత్తి స్తాయి, వాటిని అభ్యుదయ చిహ్నా లంటాయి. అవి చండ శాసనాలై అవకాశం ఉన్నంతవరకూ ఏలుతూనే ఉంటాయి. మరొక రకమైన భావాలు ఈ గడబిడ లేమీ చేయవు. అసలు ఉన్నట్లే కనిపించనంత సౌమ్యంగా ఉంటాయి. అయితే యివి వివేచనాశీలునికి గిలిగింతలు పెడతాయి. నూతన భావాలు రేకెత్తిస్తుంటాయి. అంతేగాని కత్తి పుచ్చుకొని శాసించవు. వీటిఉపదేశాలు హృదయకుహరంలో అనురణనంపొందే ఆత్మ ప్రబోధాలవలె ఉంటాయి. ఇవి విశ్వమానవ సౌభ్రాతృత్వానికి, స్వాతంత్ర్య వికాసానికీ, తత్త్వాన్వేషణకూ ప్రాతిపదికలు. ఈ తరగతికి చెందినవే ఇమాన్యుయల్ కాంట్ సిద్ధాంతాలు.

ఆధునిక పాశ్చాత్య దార్శనికులలో కాంట్ అగ్రేసరుడుగా పరిగణింపబడుతున్నాడు. అతడు 1724 ఏప్రిల్ 22 న తూర్పు ప్రష్యాలోని కోనిగ్స్‌బర్గ్ నగరంలో జన్మించాడు. అతని తలిదండ్రులు పేదలు. అతని తోబుట్టువులు పెండ్లి అయ్యేటంత వరకు ఇతరులకు పనిపాటలు చేసిపెట్టి పొట్టపోసుకొనేవారు. కాంట్ సోదరుడు విశ్వవిద్యాలయంలో చదివి ఉత్తీర్ణుడై మత

గురువయ్యాడు. కాంటుకు పన్నెండవఏట తల్లి, 21 వ ఏట తండ్రి గతించారు.

పదమూడవ ఏట కాంట్ విశ్వవిద్యాలయ కళాశాలలో ప్రవేశించాడు. మొత్తంమీద ఏకొలది సంవత్సరాలో తప్ప అతని జీవితమంతా కోనిగ్స్‌బర్గులోనే గడిచింది. ఆకాలంలో యం. ఏ. డిగ్రీకి, డాక్టరేట్‌కీ విద్యావిషయంలో పెద్ద వ్యత్యాసం లేదు. కాని డాక్టరేట్ పుచ్చుకోవాలంటే ఎక్కువ డబ్బు చెల్లించవలసి ఉండేది. ధనాభావంవల్ల కాంటు యం. ఏ. పరీక్షకే కూర్చుని డిగ్రీ సంపాదించాడు. తరువాత భుక్తికోసమని కోనిగ్స్‌బర్గ పరిసరాలలోని శ్రీమంతుల బిడ్డలకు విద్య బోధిస్తూ వచ్చాడు. 1746 నుంచి 1755 వరకు జీవయాత్ర ఇలాగే గడిచింది. 1770 లో అతనికి కోనిగ్స్‌బర్గ విశ్వవిద్యాలయంలో తత్త్వశాస్త్రాచార్య పదవి లభించింది.

కాంట్ నాటి జర్మన్ తత్త్వశాస్త్రవేత్తల సిద్ధాంతాలను ఆకళించుకొన్నాడు; డెస్కార్టిస్, లెబనిజ్, లాకీ, బర్క్లీ మొదలైన పాశ్చాత్య దార్శనికుల సిద్ధాంతాలను జీర్ణించుకొన్నాడు. న్యూటన్ గణితశాస్త్రం, రూసో సిద్ధాంతాలు మననం చేశాడు. నాటి ఫ్రెంచి విప్లవసిద్ధాంతాలకు స్వాగతమిచ్చాడు. అతడు మూడుమూర్తులా ప్రజాస్వామ్యవాది. స్వాతంత్ర్యం అతనికి ప్రాణప్రదం. ఈ లక్షణాలే అతని తత్త్వవిచారాన్ని చాలవరకు దిద్దితీర్చాయి. ముఖ్యంగా స్వాతంత్ర్యాభిలాష లేకపోయినట్లయితే అతని సిద్ధాంతాలు మరొకవిధంగా ఉండేవి.

అతని దినచర్య అత్యంత క్రమబద్ధంగా నడిచేది. రోజూ ఏ గడియన ఏ పనిచేసేవాడో ఎన్ని అవాంతరాలు వచ్చినా ఆ పని ఆ గడియన విధిగా నిర్వర్తించేవాడు. అందువల్ల అతని దినచర్యనుబట్టి కోనిగ్స్‌బర్గ ప్రజలు తమ గడియారాలను సరిదిద్దికొంటూ ఉండేవారట.

కాంట్ ఆ జన్మ బ్రహ్మచారి. క్రమబద్ధం కావటంవల్ల అతని జీవితం ఎగుడు దిగుళ్ళు ఎరుగదు. అంతజ్ఞానవంతుడైనా అతనికి అహంకారం ఏ కోశానా లేదు. జ్ఞానవంతుడు కాబట్టి తన జీవితమే సార్థకం, సామాన్యప్రజల జీవితాలు నిరర్థకాలన్న దురభిమానం అతనికి లేదు. తత్త్వశాస్త్రానికి ఇతర శాస్త్రాలు లోకువ అని కాని, రామణీయకం నిరర్థకమని కాని అతడు ఒప్పుకోడు. ఆయా రంగాలలో ఆయాశాస్త్రాలే ప్రమాణాలని అంగీకరించి వాటికి స్వాతంత్ర్యం ప్రతిపాదించాడు. "నాది అన్వేషక బుద్ధి.జ్ఞానం పొందాలనీ,క్రొత్తక్రొత్త విషయాలు తెలుసుకోవాలనీ నాకు ఉత్సాహం. మానవజీవితానికి ఉదాత్తతను ప్రసాదించేవి ఇవేనని ఒకప్పుడు విశ్వసించేవాణ్ణి. మూఢజనులను ద్వేషించేవాణ్ణి. కాని రూసో నన్ను చక్కదిద్దాడు. ఈ కల్పితాధిక్యం అదృశ్యమై పోయింది. సామాన్య ప్రజలను గౌరవించటం నేర్చుకొన్నాను. మానవసహజాలైన స్వత్వాలను మానవులందరికి నా సిద్ధాంతాలు ప్రతిపాదించగలవన్న నమ్మకం నాకు లేకపోతే, సామాన్య కార్మికుని జీవితంకంటే కూడ నా జీవితం నిరర్థకమని భావిస్తాను." ఈ వాక్యాన్నిబట్టి అతని స్వభావం అర్థం చేసుకోవచ్చును.

కాంట్ సిద్ధాంతంఒక్క-సారిగా ఊడిపడ్డదికాదు. హ్యూమ్ రచన అతనిని 'మూఢనిద్ర' నుంచి మేలుకొలిపింది. దానితో విచారం రేకెత్తి, క్రమక్రమంగా వికాసంపొంది జ్ఞానస్వరూప విచారం (critique of Pure Reason), ధర్మస్వరూపవిచారం (Critique of Practical Reason), రామణీయక స్వరూప విచారం (Critique of Judgment) అన్న మూడు ఉద్గ్రంథాలతో పూర్ణస్వరూపం సంతరించింది. మొదటి గ్రంథం 1781 లోను, రెండవది 1788 లోను, మూడవది 1790 లోను వెలువడ్డాయి. ఈ మూటిని ప్రస్థానత్రయమని చెప్పవచ్చును. ఈ వాదాన్ని పరతత్త్వ వాదమనీ (Transcendental Philosophy), విమర్శక వాదమనీ (Critical Philosophy) అంటారు. ఇవికాక 1783 లో ద్విప్రోలిగామినా, 1785 లో ధర్మదర్శన మూలసూత్రాలు అన్న రెండు గ్రంథాలు అతడు వ్రాశాడు. "నిత్యశాంతి" అన్న అతని రచన 1795 లో వెలువడింది. అతని రచనలలో సామాన్యులకు కొంతవరకు అందుబాటులో ఉన్నది ఈ పుస్తకమే. ఇవికాక ప్రస్థానత్రయానికి పూర్వం ఎన్నో వ్యాసాలు, పుస్తకాలు, వ్రాశాడు. ఈ విధంగా తన సిద్ధాంతాలను సమగ్రంగా వివరించిన తరువాత 1804 ఫిబ్రవరి 12న కాంట్ మరణించాడు. విశ్వవిద్యాలయం, కోనిగ్స్‌బర్గ్ నగరం అశ్రుతర్పణాలువిడిచి తమ యోగ్యతను చాటుకొన్నవి.

జ్ఞానస్వరూప విచారం

'జ్ఞానస్వరూప విచారం'లో ప్రమాణస్వరూపాన్ని పరామర్శించి, జ్ఞానతత్త్వాన్ని చర్చించి, మేరలనునిర్దేశించి ఆ విద్యను

కాంట్ వివరించాడు. దానితో ఏర్పడుతున్న దార్శనిక అర్థాలను అతడు సిద్ధాంతీకరించాడు. అందువల్ల తత్త్వజిజ్ఞాసువులకు ఈ గ్రంథపరిశీలనం అవసరం. కాని ఇది అంత తేలికగా అర్థం కాదు. ప్రతివాక్యం తర్క-కర్క-శం. పరిభాషాక్లేశం, సర్వత్రా వ్యాప్తం. వాక్యాల అన్వయాలు సుబోధకాలు కావు. పైగా ప్రతిపాదించే అర్థాలు విచిత్రమైనవి. దానితో అర్థం చేసుకోవటం మరీ కష్టం. అందువల్లనే కాబోలు ఎన్నో వ్యాఖ్యానాలు వెలువడ్డాయి. ఇంకా వెలువడటానికి అవకాశం ఉన్నది. మరీ చిత్రం ఏమంటే ఈ వ్యాఖ్యాతల భాష్యాలలో ఒండొంటికి పొత్తు లేదు. సోవనార్ కాంట్ సిద్ధాంతంపై సాగించిన విమర్శతో మనం ఏకీభవించక పోవచ్చును. కాని కాంట్ శైలినిగూర్చి వ్రాసిన వాక్యాలు గమనింప దగ్గవి:—

"రచనలో అపూర్వనీరసత్వం ఉన్నది. ఇలాంటిది మళ్ళీ అరిస్టాటల్ శైలిలోనే నాకు గోచరించింది. అయితే అది సులభతరం. కాంట్ భాష తరచు అస్పష్టంగా అనిర్దిష్టంగా ఉంటుంది; భావాన్ని పూర్తిగా వెల్లడించ జాలదు. దీనికితోడు కొన్ని పట్లు అయోమయం. ఈ అయోమయతకు విషయక్లిష్టత, భావగంభీరత కొంతవరకు కారణాలు. అయినా యీ అయోమయత్వం, అయోమయత్వమే."

జీవితాలు వెచ్చించి వ్యాఖ్యానాలు వ్రాసినవారే భిన్నార్థాలు చెబుతున్నారంటే, ఈ గ్రంథ క్లిష్టతనుగూర్చి వేరే వివరించవలసిన అవసరం లేదు. దాదాపు ప్రతివిమర్శకుడూ కాంటు రచనలో స్వవచన వ్యాఘాతాలున్నవన్నవాడే. కాంట్

సిద్ధాంతాలను విమర్శిస్తూ, "భావాలలో ఒండొంటికి పొందిక
లేదు. ఇలాంటి బాధ ఏర్పడుతున్నదన్న విషయం గమనించను
కూడా గమనించడు," అని హెన్రీసిడ్విక్ వ్రాశాడు. అతడు
విమర్శకుడు కాబట్టి అతని మాటకు అంత పట్టింపు లేదు.
విమర్శనంలో ఎప్పుడూ తారతమ్యాలు ఉండనే ఉంటవి.
కాని 'నేను వ్యాఖ్యానం వ్రాస్తా' నంటూ, "దాదాపు
ప్రతి అధ్యాయంలోను కాంట్ తన్ను తాను అన్యథాకరించు
కొన్నాడు. కేవలం పరస్పర విరుద్ధార్థాలలో వాడని పారి
భాషికపదం దాదాపు లేదనే చెప్పవచ్చును," అని అనటం
వ్యాఖ్యాతకు లక్షణం కాదు. అర్థం కానప్పుడు పుస్తకంజోలికి
పోకపోవటం ఉత్తమం. అంతేకాని వ్యాఖ్యానిస్తానంటు ఇలాంటి
విమర్శకు పూనుకోవటం వ్యాఖ్యాతకే గౌరవహాని. నిజంగా
ఒక రచయితను అర్థం చేసుకోవాలంటే విరుద్ధంగా భాసించే
అర్థాలకు సమన్వయం ఏర్పరుచుకోవాలి. అలా ఏర్పరచు
కొన్నప్పుడు రచయిత అభిమతం తెలుసుకోవటానికి వీలవు
తుంది. అలా సమన్వయించుకొన్న అర్థాలతో ఏకీభవించినా
ఏకీభవించకపోయినా అది వేరే సంగతి. వ్యాఖ్యాత అయిన
వాడు విరుద్ధంగా కనిపించే అర్థాలను సమన్వయించి చూపు
తాడు. సద్విమర్శకుడు అలా అన్వయించుకొని అర్థంచేసుకొని
గుణావగుణాలను వివరిస్తాడు. ఇంతకూ కాంట్ రచనలోని
అయోమయత్వం ప్రొఫెసర్ పాటన్ పేర్కొన్నట్లు విమర్శకులు
సృష్టించిందే తప్ప నిజంగా లేదు. "ఎక్కడన్నా నిజంగా అయో
మయత్వం ఉంటే దానికి రెండు కారణాలున్నవి. (1) ఆ

గ్రంథాన్ని ఆదరాబాదరా వ్రాయటం, (2) ప్రతిపాద్య విష యాలు క్లిష్టాలూ, సవ్యాలూ, కావటం." అంతకు తప్ప మరేమీ లేదు.

ఈ ఉపక్రమణికను ఇంతతో ముగించి కాంట్ సూచి స్తున్న సమస్యను, పరిష్కార మార్గాన్ని చూదాము.

లౌకిక అలౌకిక జ్ఞానాలు

మనకున్న జ్ఞానం రెండువిధాలు:— (1) అనుభవంవల్ల కలుగుతున్న లౌకిక జ్ఞానం. (2) అనుభవంతో నిమిత్తంలేకుండా కలుగుతున్న అలౌకిక జ్ఞానం. అనుభవంవల్ల కలుగుతున్న జ్ఞానం ఇంద్రియాలవల్ల, బుద్ధివల్ల కలుగుతున్నది. మొత్తంమీద ప్రత్యక్ష అనుమాన ప్రమాణాలవల్ల కలుగుతున్నదంతా మొదటిదాని క్రిందికి వస్తుంది. ఈ జ్ఞానం వ్యక్తికం. పైగా అనుభవంమీద ఆధారపడుతున్నది. అందువల్ల దీనికి క్షతి తప్పదు; స్వయం ప్రకాశత్వం ఉండదు. ఈ జ్ఞానం ఎలా కలుగుతున్నదో, మరొకవిధంగా ఉండటానికి ఎందుకు వీలులేదో తెలియదు. దృష్టాంతం కాకుల నలుపుదనం. కాకి నల్లగా ఉంటుందని అనుభవంవల్ల తెలుస్తున్నది. అనుభవం లేక యీ జ్ఞానమే లేదు. అయితే యీ జ్ఞానానికి ఇకముందు బాధ కలగదని చెప్పలేము. ఇంతవరకూ మనకు కనిపించిన కాకులన్నీ నల్లగానే ఉన్నవి. కాని రేపు తెల్లనికాకులు కనిపించరాదన్న నియమ మేమున్నది ? పైగా కాకికీ, నల్లదనానికీ సంబంధ మేమిటి ? ఎందువల్ల అది తెల్లగా ఉండటానికి వీలులేదు ? కాబట్టి ఈ జానం అబాధితం కాదు. అనుభవంమీద ఆధారపడుతున్నది

కాబట్టి నిరుపాధికం కాదు. స్వయంప్రకాశమానము కాదుగనుక సంభావ్యము (apodictic) కాదు. ఇలాంటి జ్ఞానాన్ని వ్యావహారికజ్ఞానమనీ, లేక లౌకిక జ్ఞానమనీ, లేదా అపరావిద్య అనీ అనవచ్చును.

రెండవ రకమైన జ్ఞానం అలా కాదు. అది అనుభవం వల్ల కలగటం లేదు. ఏకాలంలోను దానికి క్షతి లేదు. పైగా అది స్వయంప్రకాశమానమూ, సంభావ్యమూను.

ఇందుకు రెండురెళ్ళు నాలుగు అన్నదే దృష్టాంతం. ఈ జ్ఞానం అనుభవజన్యం కాదంటే ఆశ్చర్యం కలగక మానదు. అసలు అనుభవజన్యం కాదని ఎలా అంటున్నాము? ప్రపంచం లోని రెండు రెండ్ల వస్తువు లన్నిటినీ మనం లెక్కపెట్టలేదు. అయినప్పటికీ రెండు రెళ్ళు నాలుగే అవుతవి కాని అయిదు ఎన్నటికీ కావు. ఇవాళ మనదేశంలో కాంగ్రెసుపార్టీ అధికారంలో ఉన్నది. నాలుగువందల సంవత్సరాల తరువాత ఎవరు ఈ అధికారం చేపడతారో చెప్పలేము. కాని అప్పుడు కూడా ఇద్దరు మంత్రులు, ఇద్దరు మంత్రులూ కలిసి నలుగురు అవుతారు కాని ఐదుగురు మంత్రులు కారు. ముందు జరగబోయే దానిని ప్రత్యక్షంద్వారా చూస్తున్నామనటానికి కాని, అనుమానం ద్వారా ఊహిస్తున్నా మనటానికి కానీ వీలులేదు. అయినా రెండురెళ్ళు నాలుగు అన్న దానికి క్షతి ఏర్పడదు. మరొక విధంగా అది ఉండటానికి వీలులేదు. ఈ రకమైన జ్ఞానం అలౌకికజ్ఞానం, లేదా పరావిద్య అనవచ్చును.

ఈ పరావిద్య, అంటే అబాధితమూ, నిరుపాధికమూ, సంభావ్యమూ అయిన జ్ఞానం మనకు ఎలా లభ్యమౌతున్నది? అనుభవం పొందకుండానే ముందుగా కొన్ని కొన్ని విషయాలను ఎలా తెలుసుకోగలుగు తున్నాము? రస్సెల్ పేర్కొన్నట్లు శూన్యవాది అయితేతప్ప తత్త్వవేత్త అయిన ప్రతివాడూ దీనికి సమాధానం చెప్పాలి. ఈ సమస్యను సవ్యంగా పరిష్కరించట మంటే, ప్రకృతి సమాజ శాస్త్రాల సమస్యలను, తత్త్వశాస్త్ర సమస్యలను పరిష్కరించటమే అవుతుంది.

ఈ విద్య ఎలా ప్రాప్తిస్తున్నదో శ్రీమతి అనుభూతిని ప్రశ్నిస్తే ప్రయోజనం ఉంటుందా? రాజకీయ నాయకులకు రహస్యా లుంటవి. పార్టీనియమావళి ఉంటుంది. ఇది అనుమ తించినా, ప్రజల ప్రాపకం సంపాదించవలసి ఉంటుంది. నిజం చెప్పటానికి ఇవన్నీ ఒకవేళ ప్రతిబంధకాలు కాకపోయినా, అసలు రహస్యం నాయకులకే తెలియక పోవచ్చును. ఇలాంటి బాధలే శ్రీమతి అనుభూతికి ఉండవని నమ్మక మేమిటి? కాబట్టి శిష్యమాత్రులమై అనుభూతికి సేవచేసినా ప్రయోజనంలేదు. భౌతిక శాస్త్రకారుడు ప్రకృతి ఏమిచెబుతుందా అని ఎదురు చూడడు. ప్రకృతి విలాసాలను ఇది హావం, ఇది భావం అని వర్ణిస్తూ కూర్చోడు. దానికి దినచర్య వ్రాస్తూ ఉండడు. న్యాయాధికారి కోర్టులో సాక్షిని తనకు కావలసిన ప్రశ్న లడిగి సమాధానాలు పొందుతాడు. వాటినిబట్టి సత్యం తెలుసు కోటానికి యత్నిస్తాడు. అలాగే శాస్త్రకారుడుకూడా ప్రశ్నావళి తయారుచేసి, "దీనికి ఏమి చెబుతావు? మరి దీని కేమిటి?" అని

గుచ్చి గుచ్చి ప్రశ్నిస్తాను. అంటే ప్రమాణశాస్త్ర 'Pure Logic' విహితమైన తన సిద్ధాంతాలకు అనుగుణంగా పరిశోధనలు సాగించి ఆ పరిశోధన సఫలమైతే అది యథార్థమని తెలుసుకొంటాడు. ఏ శాస్త్రానికైనా ఇదే మార్గం కేవలం శుశ్రూష వల్ల ప్రయోజనం లేదు. శుశ్రూషచేస్తూ కూర్చుంటే గురువు తనకు ఇష్టమైన అర్థాలను మాత్రమే శిష్యులకు బోధించినట్లుగా ప్రకృతి తన కిష్టమైన విషయాలను మాత్రమే వెల్లడిస్తుంది.

"ఇంతవరకూ మనంజ్ఞానం, విషయప్రకారకమని భావించటం జరిగింది. ఈ భావాన్ని అనుసరించి అనుభవప్రాప్తికి ముందుగా విషయజ్ఞానం సంపాదించటానికి యత్నాలు జరిగి విఫలమైపోయాయి. ఈ పద్ధతి వదలి విషయం, జ్ఞానప్రకారకమని భావించి పరిశీలనసాగిస్తే దార్శనిక కృషి సఫలమౌతుందో లేదో ప్రయత్నించి చూడాలి. ఇది పరావిద్యాప్రాప్తికి ఎక్కువ అనుకూలిస్తుంది."

కాబట్టి ఈ పద్ధతినే అవలంబించి పరావిద్య తత్త్వం పరిశీలించటం అవసరం. ఈ పనే జ్ఞాన స్వరూప విచారంలో పరామృష్టమైంది. ఈ గ్రంథం మొదటి భాగంలో మన ఇంద్రియకత (Sensibility or Intuition) వల్ల లభిస్తున్న పరతత్త్వ సూత్రాలు నిశితదృష్టితో నిర్ధరించటం జరిగింది. "ఈ భాగం అపూర్వం, అత్యంత విశిష్టం. ఇది ఒక్కటే కాంట్ ప్రతిష్ఠకు అమరత్వం ప్రసాదించి ఉండేది. ఇందు ప్రతిపాదించిన ఉపపత్తులు సంపూర్ణ విశ్వాసజనకాలు. ఇందు ఉపపాదించిన అంశాలు అప్రతిహతసత్యాలని భావిస్తున్నాను. ప్రపంచంలో

అత్యంత ఫలప్రదమైన వాక్యాలలో ఇవి కొన్ని. ఇవి మహత్తర సర్వ దార్శనికార్థ సమున్మీలనాలు," అని షోవనార్ ఈ భాగాన్ని ప్రశంసించాడు. తన భావాలను కాంటుకు ఆపాదించి అతడు ఈ వాక్యాలు వ్రాసినా, వీటిలో సత్యం లేకపోలేదు.

ఇక అసలు విషయానికి వద్దాము. కాంటు మతం ప్రకారం ఆత్మకు మూడు శక్తులున్నవి:- (1) ఐంద్రియకశక్తి (Intuition or Sensibility), (2) చింతనాశక్తి లేక బుద్ధి (understanding), (3) వివేచనాశక్తి (Reason) ఐంద్రియక శక్తి ఇంద్రియాలద్వారా అర్థాలతో ప్రత్యక్ష సంబంధం కలిగి ఉంటుంది. ప్రత్యక్షజ్ఞానం కేవలం ఐంద్రియకమే కాని ఇందులో ఆలోచన ఉండదు. రెండవదైన బుద్ధి ఐంద్రియక శక్తివంటిది కాదు. ఇది సవ్యాపార. ప్రత్యయాల (concepts) ద్వారా ఐంద్రియకతా లబ్ధవిషయాలను ఆలోచిస్తుంది. వివేచనాశక్తి ఐంద్రియకతా లబ్ధాలు కాని విషయాలను ఆలోచిస్తుంది.

దేశకాలాలు

ముందు ఐంద్రియకతాస్వభావాన్ని పరిశీలింతాము. ఒకటి మనకు కనిపించాలి అంటే అది ఉండాలి. అదే వస్తువు. ఆ వస్తువు నుంచి వచ్చే వేదనలను (Sensations) మన ఇంద్రియాలు, బుద్ధి ఆదేశానుసారంగా స్వీకరిస్తాయి. ఇలా స్వీకరించిన వాటిని దేశకాలాలలో వ్యవస్థీకరిస్తాయి. బట్వాడా కావలసిన ఉత్తరాలను తపాలాఫీసులో ఉద్యోగులు ఆయాప్రాంతాలవారీగా విభజించి క్రమత్వం ఏర్పరుస్తున్నట్లే, ఇంద్రియాలు వేదనలను దేశ

కాల వ్యవస్థ కల్పిస్తాయి. అంటే వేదనలపై దేశకాలాలు అధ్యస్తా లవుతాయి.

దీనినిబట్టి దేశకాలాలు లేవనికానీ, ప్రాతిభాసికాలు అని కానీ అర్థంచేసుకోరాదు. ఇవి రెండూ ఉన్నవి. విడిగామాత్రం లేవు. ఇంద్రియాల వృత్తులుగా (functions), లేక ఐంద్రియకతా రూపాలుగా (forms) ఉన్నవి. దేశం బాహ్యేంద్రియవృత్తి. కాలం అంతరింద్రియం, లేక అంతఃకరణం వృత్తి. అంతేకాని దేశకాలాలు అనేవి నైయాయిక వైశేషికులు భావిస్తున్నట్లు ద్రవ్యాలు కావు. సాంఖ్యులు, సాపేక్షతావాదులు వివరిస్తున్నట్లు ద్రవ్యవృత్తులు కావు. లాకీ, ఆధునిక వాస్తవికతావాదులు ఊహిస్తున్నట్లు ద్రవ్యగుణాలు కావని కాంట్ వాదన. ఇది పరతత్త్వవాదానికి ఆయువుపట్టు. దేశకాలాలు ఐంద్రియకతా వృత్తులు కావంటే కాంట్ సిద్ధాంతానికి గుడుసు చుట్టటమే.

దేశకాలాలు ఐంద్రియకతారూపాలా? నాకు కనిపిస్తున్న యీ పుట నా నేత్రాలు ఆరోపిస్తున్నదే తప్ప నిజంగా లేదా? నా గదిలో ఈ సమయాన ఈ పుట చూస్తున్నానంటే, ఈ కాలాన్ని నా అంతఃకరణం అధ్యాస్తం చేసిందే తప్ప నిజంగా లేదా? ఈ పుటలు, ఈ సమయాలు ఏమిటి? నిజంగా దేశ కాలాలు మీ కాంట్ మహాశయుని ఐంద్రియకతా వృత్తులే అయితే, ఆయన ఎప్పుడో అస్తమించాడు కాబట్టి నేను దేశ కాలాలలో లేకపోవాలి. నేను లేను అనటం ఎంత సబబుగా ఉన్నది? నా యింద్రియాలు నా శరీరానికి దేశకాలలు ఆరో పిస్తున్నవి కాబట్టి నేను దేశకాలాలలో ఉన్నాననుకొన్నా,

ఇతరుల కళ్ళు వారి కనుబొమలకు క్రిందుగా కనిపిస్తవేకాని చెవుల వెనకాల ఎందుకు కనిపించవు? మన చెవులు మన నెత్తిమీద ఎందు కుండవు? ఎప్పుడూ ముందు మెరుపు, ఆ తరువాతనే ఉరుము ఎందుకు గోచరిస్తున్నవి? ఇంద్రియాలకూ, అంతఃకరణకూ ఇంత పక్షపాతం, ఇంత దీక్ష దేనికి? పొరపాటున నైనా ఎందుకు వ్యత్యయం జరగదు?

ఇలాంటి ప్రశ్నలు పరశ్నతంగా బయలుదేరక తప్పదు. అయితే యీమాత్రం కాంట్ ఆలోచించకుండా ఉంటాడా? ఏ దృష్టితో ఇలా అన్నాడు? ఎందుకన్నాడు? ఉన్మత్తుని ప్రలాపాలకుకూడా ఒక అన్వయం, ఒకక్రమం, అర్థం ఉన్నవి. కాగా, కాంట్‌లాంటి తత్త్వవేత్త వాక్యాలు అర్థరహితంగా ఉంటవా? కొంచెం ప్రశాంతంగా ఆలోచింతాము. పచ్చద్దాలజోడు పెట్టుకొన్నప్పుడు వస్తువులన్నీ పచ్చగా కనిపిస్తాయి. అలాగే మన మనస్సుకు దేశకాలాల జోడు తగిలించి ఉందనుకోండి. ఈజోడు తీసివేయటానికి వీలులేక, మనస్సు చూడటం మానుకోలేక పోయినప్పుడు ఏమౌతుంది? ఈ స్థితి ఊహించటం కూడా కష్టమే. కాబట్టి ఈ ఉపమానం కాసేపు ఆవల ఉంచుదాము.

మనం సాధారణంగా అనంతమైన దేశం మనచుట్టూ ఉన్నదని అనుకొంటాము. ఇది నిజంగా పరమంగా వేరుగా ఉన్నట్లయితే కెమేరాలు, దూరదర్శినీ యంత్రాలు, సూక్ష్మదర్శినీ యంత్రాలు నిరర్థకాలు కావాలి. ఎందుకంటె చిన్న ఫోటోలు తీయటానికి, తారాపథాన్ని దూరదర్శినులతో సన్నిహితం చేయటానికి, సూక్ష్మజీవులను పెద్దవిచేసి చూడటానికి

ఎలా సాధ్యపడుతుంది? మన కళ్ళజోడు సంగతి ఏమిటి? మన దృష్టికి అనుగుణంగా త్రిపరిమాణాత్మకమైన దేశాన్ని మార్చుకోవటం లేదా? ఇదే నిజమైతే మనస్సుకు ప్రత్యేక దేశకాల రూపాత్మకమైన ఐంద్రియకశక్తి ఉన్నదన్నప్పుడు వైపరీత్యమేమున్నది? అయితే కాంటు మరొక అడుగు ముందుకు వేసి అసలు దేశకాలాలు అనేవి ఐంద్రియకతా రూపాలు అంటాడు. దీనికి అతడు ఈ క్రింది ఉపపత్తులను చూపుతున్నాడు.

1. ఈ వస్తువు ఇక్కడ, ఆ వస్తువు అక్కడ, ముందు టేబిలు, ప్రక్కన గోడ, పైన కప్పు ఉన్నదన్న జ్ఞానం కలుగుతున్నది. ఇక్కడ, అక్కడ, ముందు, ప్రక్క, పైన అంటున్నాము అంటే, ఈ అనుభవాలకు ముందే మనకు దేశజ్ఞానం ఉండాలి. లేనిపక్షంలో ఇక్కడ, అక్కడ అన్న జ్ఞానం కలగటానికి వీలులేదు. కాబట్టి దేశం అనుభవంలో కాని, అనుభవం అనంతరం కాని ఏర్పడటం లేదు. అనుభవానికి పరమందే, అంటే పూర్వమే దేశం ఉండాలి.

ఇలాగే ఆపని ముందుజరిగింది. వాడు తరువాతవచ్చాడు. ఈ పనులు ఒకేసారి జరుగుతున్నవి అన్న జ్ఞానం కలుగుతున్నది. ఈ జ్ఞానం అనుభవానికి పరమైనది కాకపోతే ముందు, తరువాత ఏకకాలం మొదలైన జ్ఞానాలు సిద్ధించటానికి వీలులేదు. కాబట్టి దేశకాలాలు అనుభవంకంటె పరమైనవికాని అపరమైనవి కావు.

2. విషయాలనుంచి వేరుగా దేశకాలాలను ఎరుగ వచ్చును కాని, దేశకాలవిరహితంగా విషయాలను తెలిసికో లేము. కాబట్టి విషయాలకంటె దేశకాలాలు పరమైనవి.

(ఇక్కడ కాంట్ అభిప్రాయం నిజంగా విషయాలను విడిచి కేవల దేశకాలాలను గ్రహించగలమని కాదు. విషయ శూన్యమైన దేశంకాని, కాలంకాని గోచరించదు. ఈ అంశం జ్ఞానస్వరూప విచారంలోని మరొక ప్రకరణంలో అతడు స్పష్టంగా పేర్కొన్నాడు. శూన్యదేశం గోచరించదని మరొక రచనలో కూడా వివరించాడు. నిజానికి దేశకాలాలు గోచ రించాలంటే దేశకాలగత విషయాలు గోచరించాలి. అయితే దేశకాల భావాలు మనకు కలగాలంటే దేశకాల గతములైన విషయాలు విగళితాలు కావాలని కాంటు అభిప్రాయమని ప్రొఫెసర్ పాటన్ వివరించాడు.)

3. దేశకాలాలు గోత్వాదులవలె జాతులు కావు. సమానప్రసవాత్మికమైన అనేక వ్యక్తులు ఉంటే, వాటిని ఒకే జాతిగా పరిగణిస్తాము. దేశమనేది ఒకటేకాని, అనేకాలు కావు. విభిన్నదేశాలు దేశంలోని భాగాలు మాత్రమే కాని వేరు కావు. అలాగే కాలంకూడా ఏకమే. కాబట్టి దేశకాలాలు ఇంద్రియవృత్తులే కాని చిత్తవృత్తులు కావు.

4. దేశకాలాలు అనంతాలు, విభిన్నదేశాలు వాటి అంతర్భాగాలు. కాబట్టి జాతికి వ్యక్తికీ ఉన్నసంబంధం, దేశానికీ తదంతర్భాగాలకు కాని, కాలానికీ తందంతర్భాగాలకు కాని

లేదు. కాగా దేశకాలాలు ఇంద్రియ వృత్తులే కాని చిత్త వృత్తులు కావు.

5. దేశం ఐంద్రియకతారూపం కాకపోతే, రేఖాగణిత సూత్రాలు బాధితాలు కావాలి. ఉదాహరణకు "త్రిభుజం యొక్క ఆంతరిక కోణాల మొత్తం రెండు సమకోణాలకు సమం," అన్న సూత్రం తీసుకొందాము. మనం ప్రపంచంలో ఇప్పుడున్న త్రిభుజ ఆంతరిక కోణత్రయాలన్నీ కొలవలేదు. ఇకముందు వచ్చే వాటినన్నిటినీ మనం కొలవలేదన్న సంగతి వేరే పేర్కొన నవసరం లేదు. అయినా ఏ త్రిభుజంలోనైనా ఆంతరికకోణాల మొత్తం రెండు సమకోణాలకు సమానంగానే ఉంటుంది. ఈ జ్ఞానం ఎలా కలుగుతున్నది? దేశం ద్రవ్యం కాని, తద్ధర్మం కాని కాక కేవలం ఐంద్రియకతారూపం కాబట్టి, రేఖాగణితసూత్రాలు అబాధితాలు, సంభావ్యమానాలు అవుతున్నవి. అంటే కాలం అంతఃకరణవృత్తే కాకపోతే, గతి, పరిణామం మనకు బోధ పడటానికే అవకాశంలేదు. వాటిని అర్థం చేసుకోవటమంటే ఒకేవస్తువునకు విరుద్ధగుణాలను భిన్న కాలంలో ఆపాదించటమే. గతి పరిణామాల గ్రహణానికి కాలం సామాన్యోపాధి. ఈ ఉపాధి బుద్ధివల్ల ఏర్పడటంలేదు. కాబట్టి ఇది అంతఃకరణవృత్తి కావాలి.

కాగా, దేశకాలాలు ఇంద్రియ అంతఃకరణాల వృత్తులు. లేదా ఐంద్రియకతారూపాలు. అంతేకాని చిత్తవృత్తులు కావు. ఇది సిద్ధాంతమైతే బుద్ధీంద్రియ జన్యమైన అనుభవానికి సంబధించినంతవరకు ఇవి యథార్థాలు. ఈ అనుభవాన్ని అధిగ

మించినప్పుడు ఇవి కేవలం మానసికభావాలు మాత్రమేకాని యథార్థాలు కావు. దీనినిబట్టి మనం వస్తువులను యథాతథంగా చూడటం లేదు.

మన ఇంద్రియాలు, అంతఃకరణం వస్తువులకు దేశకాలాలు ఆరోపించి చూపుతున్నవి. దేశకాలాధ్యస్తాలై వస్తువులు, విషయాలు అవుతున్నవి. అందువల్ల వస్తువులు వేరు, విషయాలు వేరు. యథాస్వరూపంతో ఉన్నవి వస్తువులు. బుద్ధీంద్రియవృత్తి సమవచ్ఛిన్న వస్తువులు విషయాలు. మనకు గోచరిస్తున్నవి విషయాలే కాని యథాస్వరూపంలో ఉన్న వస్తువులు కావు. మరి వస్తువులకు, విషయాలకూ సంబంధ మేమిటి? వస్తువులు యథార్థాలు. విషయాలు ఆభాసాలు. (Appearances) అంత మాత్రాన ఆభాసాలకు వస్తువులు కారణా లనటానికి వీలులేదు. కారణ కార్యభావం కాలాన్ని అపేక్షిస్తుంది. కాలం అంతఃకరణ వృత్తేకాని వస్తువు కాదు. వస్తుగుణమూ కాదు. అందువల్ల విషయాలకు వస్తువులు కారణమని చెప్పలేము.

ఈవిధంగా రెండు ప్రపంచా లేర్పడు తున్నవి. ఒకటి, యథార్థ వస్తుప్రపంచం. రెండు అభాసికమైన విషయ ప్రపంచం. ఈ వాక్యానికి మక్కీకి మక్కీగా అర్థం చెప్పుకొని విభిన్నమైన రెండు ప్రపంచాలు వేరువేరుచోట్ల వేరు వేరుగా ఉన్నవని భావించ రాదు. ఉన్నది ఒకటే ప్రపంచం. అది వస్తు ప్రపంచం. ఆ ప్రపంచమే మనకు అనుభవ గోచరమైనప్పుడు విషయ ప్రపంచం, లేదా ఆభాసిక ప్రపంచం అవుతున్నది ఇలా అన్నంత మాత్రాన మనకు గోచరిస్తున్న ప్రపంచం రజ్జుసర్పం, స్వప్న

తురగం లాంటి ప్రాతిభాసికమని భావించరాదు. భ్రాంతి తొలగితే సర్పం అంతరించి రజ్జువే కనిపిస్తుంది. జాగృతి ఏర్పడగానే స్వప్న తురగం మటుమాయ మాతుంది. ఈ విషయప్రపంచం అలా కాదు. జీవకోటి ఉన్నంతవరకు, బుద్ధి ఇంద్రియాలు ఉన్నంత వరకూ ఇది ఉంటూనే ఉంటుంది. వస్తుప్రపంచం వేరు, విషయ ప్రపంచం వేరు అన్నజ్ఞానం కలిగి, మననంచేసి తపించినా విషయ ప్రపంచమాత్రమే గోచరిస్తుందితప్ప, వస్తుప్రపంచంగోచరించదు.

ఈ సంగతి అలా ఉంచి మరొక విశేషం గమనించవలసి ఉంది. దేశకాలాలను విడదీసి దేశం బహిరింద్రియ వృత్తి అనీ, కాలం అంతరింద్రియవృత్తి అనీ, కాంటు పేర్కొన్నాడు. ఇది విమర్శకులలో వివాదాలకు దారితీసింది. కాలం అంతఃకరణ వృత్తి అవటంలో అర్థం లేకపోలేదు. మన మనోభావాలు కాల గతాలేకాని దేశగతాలు కావు. మన మనస్సు కాలంలో ఉన్నట్లు తెలుస్తున్నదే గాని, దైశికవిస్తృతి ఉన్నట్లు ప్రత్యక్షంగా తెలియటం లేదు. రూపాదులు దేశగతాలని ప్రత్యక్షంగా తెలుస్తున్నది. మనస్సు దేశగతమని పరోక్షంగానైనా తెలియటానికి కారణం, శరీరాకాశాన్ని (Space) మనస్సుకు ఆరోపించటమే.

ఇంతవరకూ బాగానే ఉన్నది. దేశం బాహ్యేంద్రియ వృత్తే కదా ? వేదనలను దేశంలో వ్యవస్థీకరించేది బాహ్యేంద్రియమే కదా ? అయినప్పుడు కొన్ని విషయాలు గుండ్రం గాను, మరికొన్ని నలుచదరంగాను, ఎందుకు కనిపిస్తున్నవి ? ఈ విషయమై నిర్దిష్టంగా కాంటు ఏమీ చెప్పలేదు. కాని కొంతమంది వ్యాఖ్యాతలు మాత్రం మనస్స్వభావంవల్ల గుండ్రంగా నలుచద

రంగా ఇలా నానాకారాలతో విషయాలు కనిపిస్తున్నవని అంటున్నారు.

"ఇది బాధ్యత గమనించని వాదం. ఇదే నిజమైతే వేదనలు దేశకాలాతీతాలని, కాంటు తాత్పర్యమైనట్లు చెప్పవలసి వస్తుంది. వేదనలు దేశకాలాతీతాలు కావన్నప్పుడు పై వాదన నిలవదు. విషయ ఆకారాలలోని భేదం, ఇతర వ్యావహారిక గుణాల వలెనే విషయభిన్నమైన వస్తుస్వరూప ప్రభావంవల్ల బాహ్యేంద్రియం ఆ యా ఆకారాలను ఆపాదిస్తున్నది."

అయితే మరొక సందేహం:—దేశకాలాలు మనః కల్పితాలు కదా ? నామనస్సు కల్పించే దేశకాలాలు, ఇతరుల మనస్సులు కల్పించే దేశకాలాలు ఒకటేనా ? నామనస్సు దేశకాలాలను కల్పిస్తున్నప్పుడు నాకు గోచరించే ఇతర మానవులు, వారిభావాలు ఆభాసాలు కావా ? నాస్నేహితుడు నాతో మాట్లాడుతున్నాడంటే ఈసిద్ధాంతంప్రకారం నా దేశ కాలాలు ఒకవిధంగా ఉండి, నా మిత్రుని దేశకాలాలు మరొకవిధంగా ఉండి, అతడు చెప్పినదానిని నేను వినటానికి, నేను అడిగినదానికి అతడు సమాధానం చెప్పటానికి ఎలా అవకాశ మేర్పడుతున్నది ?

ఇతరుల అనుభవాలకు దేశకాలాలు ఉపాధులన్న జ్ఞానం మనకు ఎలా కలుగుతున్నదో, అసలు అనుభవాలు పొందుతున్న ఇతర మానవు లునున్నారని మనకు ఎలా తెలుస్తున్నదో కాంటు వివరించ లేదు. కాని ఆ రెండూ ఉన్నవని మనం నిస్సందేహంగా భావించ వచ్చును. ఇతరమానవు లున్నారన్న దృష్టితోనే మన కార్యకలాపాలు, భావాలు కొనసాగు తున్నవి.

అందరికీ సామాన్యమైన విషయప్రపంచం ఒకటి ఉన్నదన్న బుద్ధితోనే మన ఆలోచనలు, శాస్త్రార్థవిచారం సాగుతున్నవి. కాంట్ సిద్ధాంతం ప్రకారం మన స్వస్వరూపం మనకు తెలియదు. మన ఆభాసమాత్రమే మనకు తెలుసు. అలాగే ఇతరులను ఆభాసాలుగా మాత్రమే మనం తెలుసుకోగలము. ఇతర మానవులను గూర్చి, వారి అనుభవాలను గూర్చి మనకు కలుగుతున్న జ్ఞానవిషయమై కాంట్ ప్రత్యేక చర్చ జరిపి వుండవలసినది. కాని అతడు ఆ పని చేయలేదు.

"విభిన్న మనస్సులకు ఒకే దేశకాలాలు ఉన్నవని మనకు ఎలా తెలుస్తున్నదని ప్రశ్నించ వచ్చును... నాకు తెలిసినంతలో ఈ విషయాన్ని కాంటు ప్రస్తావించ లేదు. కాని ఒకటిమాత్రం నాకు బోధపడటం లేదు. ఇద్దరు మనుష్యులలో ప్రతి ఒక్కడూ సాధర్మ్యమూ, అనంతత్వమూ కలిగిన దేశకాలాలను చూస్తున్నాడంటూనే వారి దేశకాలాలు విభిన్నాలంటే బోధపడటం లేదు. వివేచించటానికి వీలులేని వాటికి తాదాత్మ్యం చెప్పుకోవాలన్న సూత్రం ఇక్కడ వర్తిస్తుం దనుకొంటాను.

చిత్తవృత్తులు

ఇంతవరకూ బహిరంతరింద్రియ వ్యాపారం పరిశీలించాము. బుద్ధి ఆదేశాన్ని శిరసావహించి ఈ వ్యాపారం వేదనలను (Sensations) స్వీకరించి దేశకాలాలతో వ్యవస్థీకరిస్తుంది. దీనితో శబ్ద స్పర్శ రూప రస గంధాలు గోచరిస్తాయి. కాని ఇవి సమన్వయ రహితంగా జ్ఞానం కాజాలవు. జ్ఞానం కలగాలంటే ఐంద్రియక వేదనలకు పరస్పర సంబంధం ఏర్పడాలి.

గోళాకృతి, పసుపురంగు, కాఠిన్యం, ఒక విధమైన వాసన గోచరించాయనుకోండి. అంతమాత్రాన మనకు జ్ఞానం కలగటం లేదు. ఆ విషయాలేమిటో తెలియటం లేదు. గోచరిస్తున్న యీ అర్థాలకు ఐక్యం ఏర్పడాలి. ఈ ఐక్యమే బుద్ధివల్ల లభిస్తుంది. అయితే ఇది ఎలా సంభావ్యమౌతున్నదో చూదాము.

బుద్ధికి కాంట్ మతం ప్రకారం ప్రధానంగా నాలుగు వృత్తులున్నవి. ఒకటి పరిణామం, రెండు గుణం, మూడు సంబంధం, నాలుగు సంభావ్యత, (Modality). ఈ నాలిగింటిలో ప్రతి ఒకటీ త్రివిధ భేదాత్మకం. ఈ విధంగా ఏర్పడుతున్న పన్నెండు వృత్తులు వికల్పన శక్తిచే అన్వయింపబడి పన్నెండు పదార్థాలు అవుతున్నవి. నైయాయిక వైశేషికులకు పదార్థాలు ఏడైతే, కాంట్ సిద్ధాంతం ప్రకారం ఇవి పన్నెండు. ఏకత్వము, బహుత్వము, సమాహారము అన్నవి పరిమాణ గతభేదాలు. యాథార్థ్యము (Reality), ప్రతియోగిత్వము (Negation), నియతత్వము (Limitation), అన్నవి గుణగతభేదాలు. ద్రవ్యము కారణము, పారస్పర్యము (Reciprocity), అన్నవి సంబంధగత భేదాలు. సాధ్యతాసాధ్యతలు, భావాభావాలు (Existence and non - existence) నిరుపాధికత్వ సోపాధికత్వాలు (Necessity and Contingency) అన్నవి సంభావ్యతా గతభేదాలు.

ఈ ద్వాదశ పదార్థాన్వయంతో మనకు విషయజ్ఞానం ఎలా కలుగుతున్నదో చూదాము. ఇంద్రియాలద్వారా గోచరించే వేదనలు అర్థం కావాలంటే స్మృతి, ప్రత్యభిజ్ఞ, పునఃకల్పన,

ఉండాలి. అలాకాక ఎప్పుడు గోచరించిన వేదనలు అప్పుడే మరచిపోయినా, కలిగిన వేదనలను గుర్తించ లేకపోయినా, గత వేదనలకు పునఃకల్పన జరగకపోయినా ప్రయోజనం లేదు. ఈ పనులను బుద్ధి ఆ దేశానికి లోబడి అంతఃకరణం నిర్వర్తిస్తుంది. బాహ్యేంద్రియాలు ప్రతిపాదించే దేశగతవేదనలను అంతఃకరణం కాలగతాలను చేస్తుందని ఇదివరకే చెప్పుకొన్నాము. అంతే కాదు. అంతఃకరణం స్మృతి ప్రత్యభిజ్ఞాశక్తులవల్ల వాటిని తిరిగి ఉత్పాదించి ఏకోన్ముఖం చేస్తుంది. ఇలా ఏకోన్ముఖాలై దేశ కాల గత వేదనలు చిత్తవృత్తి సమవచ్ఛిన్నాలై విషయజ్ఞానం ఏర్పడుతుంది.

ఉదాహరణ తీసుకొంటే కాంట్ ఏమి చెబుతున్నాడో తేలికగా బోధపడుతుంది. పైని చెప్పుకొన్న గోళాకృతి, పసుపు రంగు, కాఠిన్యం, ప్రత్యేక వాసన, రుచి, అంతఃకరణంవల్ల ఏకోన్ముఖా లవుతవి. అప్పుడు బుద్ధి తన వృత్తిద్వారా అది నారింజపండని గ్రహిస్తుంది. ఈవిధంగా కాలగతమై మార్పు పొందనిది ద్రవ్యమనీ, కాలగతాలై మార్పుపొందుతున్నవి గుణాలనీ బుద్ధి భావిస్తుంది. అనన్యథాసిద్ధ నియతపూర్వభావి అయినది కారణమనీ, అనన్యథాసిద్ధ నియత అపరభావిఅయినది కార్యమనీ బుద్ధి వ్యవస్థ ఏర్పరుస్తుంది. అయితే యీ వివిధజ్ఞానాలను పొందటానికి సామాన్య చైతన్యం ఒకటి ఉండాలి. ఇది లేకపోతే 'ఇది ద్రవ్యమని నేను తెలుసుకొంటున్నాను. ఈ వాక్యాల్ని నేను చదువుతున్నానని తెలుసుకొంటున్నాను' అన్న అనువ్యవసాయం ఏర్పడటానికి వీలులేదు.

ఈవిధంగా దేశం ఇంద్రియవృత్తిజన్యము, కాలము, స్మృతి, ప్రత్యభిజ్ఞ, కల్పన (Reproduction) అంతఃకరణవృత్తి జన్యాలు, ఏకత్వాది ద్వాదశ పదార్థాలు చిత్తవృత్తి జన్యాలు అవుతున్నవి. మనకు కలుగుతున్న విషయజ్ఞానంలోనుంచి వీటి నన్నిటినీ తీసివేస్తే మిగిలినవి ఏమిటి? కాబట్టి విషయాలన్నీ మనఃకల్పితాలే. దీనినిబట్టి కాంట్ కేవలం విజ్ఞానవాది(Idealist) అనీ, మనః కల్పిత విషయప్రపంచం తప్ప మరేమీ లేదని అంటున్నాడనీ భావించరాదు. జ్ఞానస్వరూప విచారమన్న గ్రంథం వెలువడిన క్రొత్తలో, విమర్శకులు ఇలాంటి భ్రాంతికే పాలుపడ్డారు. కేవలం విజ్ఞానవాది అని కాంట్‌ను విమర్శించారు. ఆ అపోహను ఖండిస్తూ 'ప్రోలిగామినా'లో కాంట్ ఇలాఅన్నాడు:

"'ఆలోచించే మనస్సులు, ఆత్మలుతప్ప అన్యవస్తువులు లేవు. మనస్సుకు గోచరిస్తున్న వస్తువులు మన మనస్సులు కల్పిస్తున్న వే. ఈ భావ్యమానార్థాలకు భిన్నమై మనస్సుకు వెలుపల విషయాలు లేవని విజ్ఞానవాద సిద్ధాంతం. నేను అలా చెప్పటం లేదు. మనస్సుకు గోచరిస్తున్న విషయాలు మనస్సుకు వెలుపల ఉన్నవి. అవి స్వతః ఎలా ఉంటవో మనకు తెలియదు. మనకు తెలిసిన దల్లా భౌతికత్వమే. అంటే వేదనాసంసర్గంతో మనకు మనస్సులో గోచరిస్తున్న భావాలే మనకు తెలుసు. అందువల్ల మనకు వెలుపల వస్తువు లున్నవని అంగీకరిస్తాను. ఆ వస్తువుల యథార్థస్వరూప మేమిటో మనకు తెలియదు. ఇంద్రియాలపై ఆ వస్తుప్రభావం ఉండటంవల్ల భావాలు ఏర్పడు తున్నవి. ఈ భావాలనుబట్టి బాహ్యవస్తువులను శరీరాలుగా భావిస్తున్నాము.

అంటే వస్తువుల ఆభాసాలు మాత్రమే మనకు తెలుస్తున్నవి. ఇవి ఆభాసాలు అయినంతమాత్రాన వాస్తవికతా న్యూనాలు కావు. ఇలాంటి వాదం విజ్ఞానవాదం అనవచ్చునా? లేదు, ఇది విజ్ఞానవాదానికి కేవలం వ్యతిరేకం."

కాగా కాంట్ సిద్ధాంతం విజ్ఞానవాదం కాదు. మన అద్వైతవాదానికీ, ఈ వాదానికీ సామ్య మున్నది. ఇంద్రియాలకు, బుద్ధికి గోచరిస్తున్న అర్థాలు ఆభాసాలని రెండు పక్షాలు అంగీకరిస్తవి. ఈ ఆభాసాలకు మూలమైన వస్తువులు ఏవో ఉన్నవి, వాని యథార్థ తత్త్వం మన బుద్ధికి కాని, వివేచనకు కాని అందదు. అది "అచింత్యం, అతర్క్యం, అప్రమేయం," అని కాంట్ అంటాడు. ఉన్నది సచ్చిదానందస్వరూపమైన బ్రహ్మం ఒక్కటే నసీ, మాయవల్ల, ఈ వ్యావహారిక ప్రపంచం గోచరిస్తున్నదనీ, అద్వైతి అంటాడు. ఈ రెండు వాదాలకు మరికొన్ని సాధర్మ్య వైధర్మ్యా లున్నవి. వాటిని తరువాత పరిశీలింతాము.

ఇంద్రియాలు, బుద్ధి, వీటి వృత్తులద్వారానే మనకు జ్ఞానం కలుగుతున్నది. ఈ జ్ఞానమంతా ఆభాసమే. వృత్తి అవచ్ఛిన్నత లేక మనకు జ్ఞానం లేదు. వృత్త్యవచ్ఛిన్నమైనదంతా ఆభాసమే. అంటే వ్యావహారిక జ్ఞానం. ఇది వస్తువుల యథార్థ స్వరూపం తెలుపదు. గణితశాస్త్రమైనా, భౌతికశాస్త్రమైనా, మరే ఇతర సామాజిక శాస్త్రమైనా వ్యావహారిక జ్ఞానం మాత్రమే ప్రసాదిస్తుంది. అంటే వీటికి విషయం భౌతిక ప్రపంచమే కాని యథార్థ వస్తుప్రపంచం కాదు. అసలు దానిని గూర్చి ఇవి చెప్పలేవు.

వి వే క ం

ఇంతవరకూ ఇంద్రియాలు, బుద్ధి, వాటి వృత్తి, వానివల్ల ఏమి జరుగుతున్నది చూచాము. ఇంద్రియాల సహాయంతో బుద్ధి వివిధ విషయాల జ్ఞానం కలిగిస్తున్నది. ఈ వివిధ విషయ జ్ఞానాలతో మానవుడు సంతృప్తి పడడు. ఈ వివిధజ్ఞానాలు సమన్వితం కావాలి. ఈ పని బుద్ధివల్ల కాదు. మన వివేచనాశక్తి ఒక్కటే యీ పని నిర్వహిస్తుంది. ఇంద్రియ జన్యమైన ప్రత్యక్ష అనుభవాలను బుద్ధి సమన్వయిస్తున్నట్లే, బుద్ధిజన్యమైన అనుభవాలను వివేకం సమన్వయిస్తుంది. కాని సాధ్య అనుభవ సమాహారమంతా అనుభవానికి రాజాలదు. అందువల్ల ఈ అనుభవ సమాహారం పొందటానికి వివేకం ప్రయత్నించక తప్పదు. అలా ప్రయత్నించినప్పుడు వివేకం అనుభవాన్ని అధిగమించాలని చూస్తుంది. అంటే సోపాధిక విషయాలనుండి (Conditioned objects) నిరుపాధిక వస్తువులను తెలుసుకోవటానికి వివేకం ప్రయత్నిస్తుంది. వివేకం ఈ పనిని మూడు భావాల (Ideas) ద్వారా సాగిస్తుంది. మొదటిభావం జ్ఞాన మూలకారణాన్ని అన్వేషిస్తుంది. అంటే ఆత్మతత్త్వాన్ని తెలుసుకోటానికి యత్నిస్తుంది. రెండవది జగత్తత్త్వం పరిశీలిస్తుంది. మూడవభావం ఆత్మజగత్తుల పరమోపాధిని, అంటే ఈశ్వరుని అన్వేషిస్తుంది. ఈ విధంగా ఈ భావత్రయంవల్ల ఆత్మదర్శనం, జగద్దర్శనం, ఈశ్వరదర్శనం ఏర్పడుతున్నవి.

ఆత్మస్వరూపం - అపోహలు

నిరుపాధికవస్తువులు తెలుసుకోటానికి యత్నించటంలో భావాలు అనుభవాన్ని అధిగమిస్తవి. ఇలా అధిగమించి అనుభవానికి వర్తించే పదార్థబుద్ధిని అనుభవాతీత వస్తువులకు ఆపాదించి, ప్రాతిభాసిక విషయాలను సృష్టిస్తవి. ఆత్మస్వరూప నిర్ణయంలో ఇలాంటి అపోహ ఏర్పడుతున్నది.

"నేను తెలుసుకొంటున్నాను అంటే తెలుసుకొనే కర్త ఉండాలి. విభిన్న కాలాలలో కలుగుతున్న జ్ఞానాలను తెలుసుకొంటున్నాను కాబట్టి నేను మారకుండా ఉండాలి. మారుతున్న పక్షంలో నాకు విభిన్న జ్ఞానాలు కలగటానికి వీలు లేదు. ఈ జ్ఞానాలన్నిటికీ ఈ మారని కర్త ఉపాధి కావాలి. ఈ కర్తే ఆత్మ. ఈ ఆత్మ మారని ద్రవ్యం కావాలి. మారనిది కాబట్టి నిత్యం కావాలి. నిత్యం కాబట్టి నిరవయవం కావాలి. విభిన్న కాలాలలో ఉంటున్నదన్నా, బాహ్యవిషయాలను పెక్కు గ్రహిస్తున్నదన్నా, ఈ ఆత్మ ఏకమైనది కావాలి." ఇది ఇతర దార్శనికుల వాదం.

ఈ వాదానికి కాంట్ ఇలా అంటాడు:— అనుభవానికి ఆత్మ విషయమౌతున్నదంటే, అనుభూతమైన ఇతర బాహ్యవిషయాలు ఎలాంటివో, అనుభూయమానమైన ఆత్మకూడా అలాంటి విషయమే. కాకపోతే బాహ్యవిషయాలు బహిరింద్రియాలద్వారా గ్రహింపబడుతుంటే, ఈ ఆత్మాభాసం అంతరింద్రియం ద్వారా గ్రహింప బడుతున్నది. అంతేకాని కేవల చైతన్యం విషయం కావటానికి వీలు లేదు. అయినా ఈ ఆత్మ

భాసాన్ని కేవల చైతన్యంగా భావించి, ఆత్మాభాస లక్షణాలను ఆత్మకు ఆపాదించటం జరుగుతున్నది. ఇలాంటి భ్రమకు లోనై ఆత్మాభాస లక్షణాలైన ఏకత్వ, తాదాత్మ్య, నిత్యత్వ, అభౌతికత్వాలను ఆత్మకు ఆపాదించి అది ద్రవ్యమనీ, నిరవయవమనీ, ఏకమనీ, అభౌతికమనీ అంటాము. అనుభవ గోచరమౌతున్న ఆత్మజ్ఞానంలో ఈ విశేషణాలలో ఏ ఒకటి భాగం కావటానికి అవకాశం లేదు. అంతఃకరణకు సాక్షాత్కరిస్తున్న విషయ మేదీ నిరవయవంగా, ఏకంగా, పరమద్రవ్యంగా గోచరించటానికి వీలు లేదు. నిజానికి అనుభవంలో బాహ్యవస్తువులతో ఏర్పడుతున్న సంబంధం ద్వారానే ఆత్మ ఉనికిని తెలుసుకో గలుగుతున్నాము. బాహ్యవస్తువులతో అనుభవంలో ఏర్పడుతున్న యీ సంబంధం సోపాధికం.

ఆత్మ ఆనంద స్వరూపమని అంటున్నారు సుషుప్తి అనంతరం సుఖంగా నిద్రించాను అన్న స్మృతి కలుగుతున్నది కాబట్టి ఆత్మ ఆనందస్వరూపమై ఉండాలంటున్నారు. సుషుప్త్యవస్థావిషయక జ్ఞానం చిత్తవృత్తిద్వారా కలుగుతున్నది. ఇలా వృత్తి ద్వారా కలుగుతున్న జ్ఞానమంతా ఆభాసమే. కాబట్టి అది ఆత్మస్వరూప మనటానికి వీలులేదని కాంట్ సిద్ధాంతం. కాగా లౌకికజ్ఞాన సముపార్జనకు తోడ్పడుతున్న ఆలోచనారూపాలైన పదార్థాలను అలౌకిక వస్తులక్షణ నిర్ణయానికి వినియోగించ వీలు లేదు. అలా వినియోగిస్తే భౌతిక విశేషణాలను అలౌకిక వస్తువులకు ఆపాదించి తద్ద్వారా భ్రమకు పాల్పడట మౌతుందని కాంట్ వాదన.

జగత్తు - అపోహాలు

అనుభవంలో గోచరిస్తున్న విషయాలకు జగద్భావం స్వతంత్ర సత్తా కల్పిస్తుంది. విషయాలు అనుభ వాశ్రితాలుకాక స్వతంత్రములనీ, ఈ స్వతంత్ర విషయ ప్రపంచమే జగత్తనీ భావిస్తుంది. ఇలా మనఃకల్పిత విషయాలను యథార్థ వస్తువు లుగా భావించటంవల్ల, అన్యోన్య విరుద్ధాలైన అపసవ్యవాద ద్వంద్వాలు నాలుగు ఏర్పడుతున్నవి.

మొదటివాదం:—కాలికంగా జగత్తు ఆద్యంతసహితం, దైశికంగా సావధికం.

జగత్తు నిజంగా కాలంలో ఒకప్పుడు ఉద్భవించి దేశంలో సావధికమై ఉన్నదనుకొందాము. ఆ పక్షంలో జగదుద్భవానికి పూర్వం కేవలం కాలం ఒకటే ఉండిఉండాలి. వస్తుశూన్యమైన కాలంలో ఒకప్పుడు జగత్తు ఏర్పడి ఉండాలి. అంటే శూన్యంలో నుంచి జగత్తు ఏర్పడాలి. ఇది ఇలా ఉండగా జగత్తు సావధిక మంటే వస్తుశూన్యమైన దేశం జగత్తుకు వెలుపల ఉన్నదన్న మాట. వస్తు శూన్యమైన దేశం ఉండటం అసంభవం.

మొదటి ప్రతివాదం:—జగత్తు అనాది, నిరవధికం.

ఈ వాదమే నిజమైతే, ఇప్పటికి జగత్తుకు అనంతకాలం గడచి ఉండాలి. అలాగే ప్రతి పూర్వయుగానికి పరంగా అనంత కాలం గడచి ఉండాలి. దైశికంగా జగత్తు నిరవధికంగా విస్తరించి ఉంటే జగత్తులోని ప్రతిప్రాంతం నుంచి నిరవధిక జగత్తు విస్తరించి ఉండాలి. ఇది అసంభవం.

ఈ రెండు దోషాలు పరిహరించాలంటే ఒకటేమార్గం ఉన్నది. దేశకాలాలను ఇంద్రియకతా రూపాలుగా స్వీకరిస్తే ఈ చిక్కులు ఉండవు. ప్రతి అనుభవం దేశకాలగతం అవుతుంది. అనుభవాన్ని బట్టి దేశకాలాల పరావరాలను గ్రహించటానికి వీలవుతుంది. అంతేకాని దేశకాలాలు అనుభవాల్ని విడిచి లేవు.

రెండవవాదం:—జగత్తుకు కారణమైన ద్రవ్యాన్ని అనంతంగా విభజించ వచ్చును.

ప్రతివాదం:— జగత్తుకు మూలకారణమైన ద్రవ్యం నిరవయవం.

మొదటివాదం ప్రకారం ప్రతి అణువును అనంతంగా విభజించ వచ్చును. ఆ పక్షంలో ఆ అణువు అవిభాజ్యాలైన అనంత భాగాలతో ఏర్పడాలి. అంటే రూపరహితపరమాణువుల నుంచి రూపసహితమైన ద్రవ్యాలు ఏర్పడాలి. ఇది ఎలాసంభవం?

ప్రతివాదం ప్రకారం నిరవయవాలైన పరమాణువులతో జగత్తు ఏర్పడిందంటే పరమాణువుకు—అది ఎంత సూక్ష్మమైనదైనా—కుడిప్రక్క, ఎడమప్రక్క, లోపలిభాగం, వెలుపలి భాగం అంటూ ఉండాలి. ఇలా భాగాలున్నప్పుడు ఇవి గణిత శాస్త్ర దృష్ట్యా విభాజ్యాలే కావాలి.

ఇలా రెండు వాదాలకు బాధ ఏర్పడుతున్నది. ఈ బాధ పరిహరించాలంటే దేశకాలాలను ఇంద్రియకతా రూపాలుగా స్వీకరించాలి. అనుభవగోచర విషయాలను కాలికంగా, దైశికంగా ఇష్టం వచ్చినంతమేర విభజించ వచ్చును. మానుకోదలచు కొన్నప్పుడు విభజన మానుకోవచ్చును. ఎందుకంటె యథార్థ

వస్తువులు దేశకాలగతాలు కావున. అందువల్ల మనం విభజించేది అనుభవగత విషయాలేకాని యథార్థ వస్తువులు కాదు. అందు వల్ల ఈ బాధ ఉండదు.

మూడో వాదం:— జగత్తు కారణ కార్య బద్ధం.

ప్రతివాదం:— జగత్తు కేవలం కారణ కార్య భావా వచ్ఛిన్నం కాదు. జీవికి జగత్తులో స్వాతంత్ర్యం ఉన్నది.

జగత్తు కారణ కార్యభావ అవచ్ఛిన్నమంటే కారణానికి కారణం ఉంటూ దానివల్ల అనవస్థ ఏర్పడుతున్నది. కారణ కార్యభావ అనవచ్ఛిన్నం అంటే గండశిల వృక్షాన్ని కనవలసి వస్తుంది. ఈ రెండు బాధలను పరిహరించటానికి కాంట్ ఇలా సూచిస్తున్నాడు:—

మనకు అనుభవంలో గోచరిస్తున్న జగత్తు అంతా కారణ కార్య భావావచ్ఛిన్నమే. అందులో సందేహం లేదు. అయితే ఉన్నది విషయ ప్రపంచం ఒక్కటే కాదు. ఈ విషయప్రపంచం మనఃకల్పితం. దీని వెనుక యథార్థ వస్తుప్రపంచం ఉన్నది. మనం వాంఛిస్తున్న స్వాతంత్ర్యం యీ వస్తుప్రపంచం లోనిది. అప్పుడు స్వాతంత్ర్యం ఉంటున్నది. ఇటు అనుభవమంతా కార్య కారణభావ అవచ్ఛిన్నమూ అవుతున్నది.

నాలుగో వాదం:— ఈ జగత్తుకు ఈశ్వరుడు కారణం.

ప్రతివాదం:— జగత్తుకు ఈశ్వరుడు కారణం కాదు.

ఈ వాదప్రతివాదాలను పైవిధంగా పూర్వపక్షంచేస్తూ, అనుభవ ప్రపంచంలో ఈశ్వరుడు లేడు. కాని యథార్థ వస్తు ప్రపంచంలో ఉండవచ్చునని కాంట్ అంటాడు.

ఈశ్వరుడు

ఆధ్యాత్మికవాదులు ఈశ్వరాస్తిత్వం పరమ సత్యమనీ, అతడు అనంతుడు, సర్వోపగతుడు, సర్వశక్తి సంపన్నుడు అనీ అతనివల్లనే యీ సకల చరాచర ప్రపంచం ఏర్పడుతున్నదనీ ప్రతిపాదిస్తున్నారు. గోచరిస్తున్న యీ నానాత్వానికి ఏకత్వం కల్పించటం కోసం వివేచన ఇలా ప్రతిపాదించటం సహజం. అయితే అలాంటి ఈశ్వరుడు వాస్తవంగా ఉన్నాడని నిరూపించటానికి ఎంతవరకు సాధ్యపడుతుంది? అల్పజ్ఞులమైన మన జ్ఞానం మన అనుభవాన్ని అధిగమించి పోలేదు. అందువల్ల అనంత తత్త్వజ్ఞానం మనకు కలగటానికి అవకాశం లేదు. ఐంద్రియకతారూపాలు, చిత్తవృత్తులు నియత అనుభవసముపార్జనకు తోడ్పడుతవే తప్ప వస్తువుల యథార్థజ్ఞానం పొందటానికి తోడ్పడవు. అయినా ఆధ్యాత్మికవాదులు ఈశ్వరుడు ఉన్నాడని చెప్పటానికి ముఖ్యంగా మూడు ఉపపత్తులు చూపిస్తున్నారు.

1. ఈశ్వరుడు పరమసత్పదార్థం. సత్పదార్థానికి అనుయోగి విశేషణాలన్నీ ఉంటవి. సత్తా అనేది విశేషణమే. కాబట్టి ఈశ్వరుడు ఉన్నాడు.

ఈ వాదం సమర్థనీయం కాదు. భావం కలుగుతున్నది కాబట్టి భావితార్థం ఉండాలని లేదు. నా జేబులో వందరూపాయలున్నవన్న భావం కలుగ వచ్చును. వందరూపాయలు నిజంగా నా జేబులో ఉన్నవా లేవా అని నిరూపించాలంటే, నాకు కలిగిన భావం ఒకటే చాలదు. జేబులో వందరూపాయలు గోచరిస్తే వందరూపాయలు ఉన్నట్లు, గోచరించకపోతే లేనట్లు. ఈశ్వరుడు

ఇంద్రియాలకు గోచరించేవాడు కాదు. ఈ వాదన ఈశ్వర అస్తిత్వ నిరూపణకు సమర్థం కాదు.

2. రెండవవాదం జగత్తునుబట్టి ఈశ్వరఅస్తిత్వ నిరూపణకు పూనుకొంటున్నది. "అసలు ఏదైనా ఒకటి ఉంటున్నదంటే పరమపదార్థం ఒకటి ఉండాలి. నేను ఉన్నాను. కాబట్టి ఈశ్వరుడు ఉన్నాడు," అని యీ వాదం ప్రతిపాదిస్తున్నది. అంటే కారణంలేక కార్యమనేది ఎప్పుడూ ఉండదు. ఈ జగత్తు కార్యం కనుక దీనికి పరమ కారణం ఉండాలి. అదే ఈశ్వరుడు అని యీ వాద తాత్పర్యం. అయితే కార్యకారణ భావమనేది మనస్సు కల్పించినదని చెప్పుకొన్నాము. అయినప్పుడు పరమ కారణం అనేది మనఃకల్పితమే అవుతున్నది కాని యథార్థ వస్తువు కావటం లేదు.

3. మూడోవాదం ఇలా అంటున్నది. ఈ జగత్తులో సర్వత్ర ఒక క్రమ మనేది కనిపిస్తున్నది. ప్రతివిషయానికి కావ్యం లోని సన్నివేశానికివలె ప్రయోజనం కనిపిస్తున్నది. ప్రయోజన రహితమైనది ఏదీ కనిపించటం లేదు. ఇలాంటి వ్యవస్థ, సార్థక్యం ఉంటున్నప్పుడు వీటికి కర్త ఒకడు ఉండాలి. అయితే యీ వాదంవల్ల పరమస్వతంత్రుడైన ఈశ్వరుడు సిద్ధించడు. కాక పోతే ఉన్నవిషయాలను వ్యవస్థీకరించే నియత శక్తిమంతుడైన ఈశ్వరుడు సిద్ధించ వచ్చును.

ఈ విధంగా కాంట్ ఆధ్యాత్మికవాదులు ప్రతిపాదిస్తున్న జీవేశ్వర జగత్స్వరూప నిరూపక సిద్ధాంతాలకు సోవనార్ పేరొన్నట్లు గొడ్డలిపెట్టు పెట్టాడు. అంతమాత్రం చేతనే

జీవేశ్వరులు లేరని అతని సిద్ధాంతం కాదు. జీవేశ్వర స్వరూపం సోపపత్తికంగా నిరూపించ లేము. నిరూపించటానికి పూనుకొంటే అనుభవంలో గోచరించే విశేషణాలను పారమార్థిక వస్తువులకు ఆపాదించటం జరుగుతుంది. ఇలా ఆపాదించి నిరూపింపబడు తున్న జీవేశ్వరులు మిథ్యే అవుతారని కాంట్ అంటాడు. దీనిని బట్టి జీవేశ్వరులు లేరని అతడు భౌతికవాదులను సమర్థించటం లేదు. ఉన్నారు. అయితే వారు యథార్థ వస్తుప్రపంచం లోని వారు. వారు అప్రతర్క్యులు, అచింత్యులు, అప్రమేయులు. అసలు వారు లేరు అంటే మనకు గోచరిస్తున్న ఆభాసప్రపంచం, ఈ భౌతిక ప్రపంచం లేకపోవాలి. కాబట్టి జీవేశ్వరులు లేరని ఎలా అనగలుగుతామని కాంట్ వాదన.

వివేచనావృత్తులైన భావాలు అనుభవ సమన్వయానికే వినియోగిస్తవి కాని, అనుభవాన్ని అధిగమించి జ్ఞానం పొందా లంటే తోడ్పడవు సరిగదా, భ్రాంతికూపానికి దారి తీస్తాయి. అందువల్ల ఈ భావాలు బుద్ధి చోదకాలేకాని జ్ఞాననిర్మాప కాలుకావు.

ఇంతవరకూ తేలిన విషయాలు:— 1. దేశకాలాలు ఐంద్రియకతా రూపాలు కావటం వల్లను, ఏకత్వాది ద్వాదశ పదార్థాలు చిత్తవృత్తులు కావటం వల్లను, అనుభవ గోచరాలైన విషయాలన్నీ మనఃకల్పితాలు. 2. మనస్సు శూన్యంలోనుంచి విషయాలను సృష్టించటం లేదు. వస్తుప్రపంచం ఒకటి ఉన్నది. దాని ప్రభావంవల్ల మనస్సు యీ విషయ ప్రపంచాన్ని కల్పి స్తున్నది. అంతేకాని విషయ ప్రపంచానికి వస్తుప్రపంచం కారణం

కాదు. కార్యకారణభావం విషయ ప్రపంచంలోనిది కాని వస్తు ప్రపంచం లోనిది కాదు. అందువల్ల వస్తుప్రపంచానికి కారణత్వం చెప్పటానికి వీలు లేదు. 3 మనకు తెలుస్తున్నది విషయ ప్రపంచమేకాని వస్తుప్రపంచం కాదు. ఈ తెలుస్తున్నది కూడా ఆభాసమే. ప్రకృతి శాస్త్రాలైనా, సామాజిక శాస్త్రాలైనా ఈ ఆభాసిక ప్రపంచానికి చెందినవే. 4 'అనుభవాన్ని బట్టి ఆత్మ స్వరూపాన్ని తెలుసుకొంటున్నాను. ఈశ్వరానుభవం నాకు కలిగింది' ఈ మొదలైన జ్ఞానాలన్నీ వ్యావహారిక ప్రపంచం లోనివే. 5 వస్తుతత్త్వం అతర్క్యం. అచింత్యం, అప్రమేయం. 6 జీవేశ్వర స్వరూపం సోపపత్తికంగా నిరూపించలేము. అంత మాత్రాన జీవేశ్వరులు లేరనటానికి అసలే వీలులేదు.

ధర్మస్వరూప విచారం

తత్త్వజ్ఞాన స్వరూపము, తదవధులు పరిశీలించాము. ఈ జ్ఞానం భౌతిక ప్రపంచం దాటి అవతలికి పోలేదు. అయితే ధర్మ జ్ఞానానికి కూడ ఇదే అన్వయిస్తుందా? లేక మానవుడు ధర్మ జ్ఞానసహాయంతో ఈ భౌతిక ప్రపంచం అధిగమించి చూడ టానికి అవకాశ మున్నదా? ఈ విషయం పరిశీలించవలసి ఉన్నది.

స్వాతంత్ర్యం

ప్రకృతి సంఘటనలైనా, మానవ కర్మకలాపాలైనా, భౌతిక ప్రపంచమంతా కారణతాసూత్ర బద్ధమేనని తేలింది. అనన్యథాసిద్ధ నియత పూర్వభావి అయిన కారణంవల్ల అవ చ్ఛిన్నంకాని విషయమంటూ ఈ ఇంద్రియగోచర ప్రపంచంలో ఏదీ లేదు. ఇది ఇతర విషయాలకు ఎంతవరకు వర్తిస్తుందో మానవ కార్యకలాపాలకుకూడా అంతవరకు వర్తిస్తుంది. నిజంగా కాలమనేది విషయాలకంటే వేరుగాఉన్న ద్రవ్యమై, కార్య కలాపావచ్ఛేదకమే అయితే స్వాతంత్ర్యం ఉండటానికి వీలు లేదు. ప్రతి కర్మ తత్పూర్వకర్మావచ్ఛిన్నం కాకతప్పదు. దేశ కాలాలు ఆభాసిక విషయ ధర్మాలుకాక కేవల యథార్థ వస్తు ధర్మాలైనా స్వాతంత్ర్యం ఉండటానికి వీలులేదు. ఎందుకంటే ప్రతివస్తువు దేశకాలావచ్ఛిన్నం కావలసివస్తుంది. ఆ విధంగా

కారణతాసూత్రం అనివార్యంగా వర్తిస్తూ ఉంటుంది. ప్రతి ఉపాధి కూడా తత్పూర్వ ఉపాధి సమవచ్ఛిన్న మవుతుంది. ఆ విధంగా ఇదే పరమ ప్రారంభం అన్న భావానికి కూడా అవకాశం లేకుండా పోతుంది. అయితే చిత్తవృత్తులు కేవలం భౌతిక ప్రపంచానికి మాత్రమే అన్వయిస్తవనీ, కారణతా సూత్రం కేవలం భౌతిక ప్రపంచంలోనిదేననీ, జ్ఞానస్వరూప విచారంవల్ల తేలింది. కాబట్టి ఈ కారణతా సూత్రంవల్ల అలౌకిక మైన స్వాతంత్ర్యానికి బాధ ఏర్పడటం లేదు. ఈ లౌకిక ప్రపంచమే పరమ యథార్థమంటే, అప్పుడు స్వాతంత్ర్యానికే తావులేదు. యథార్థవస్తువులు ఈ లౌకిక ప్రపంచానికి భిన్నమై ఉన్నవని అంగీకరిస్తే, ఆ ప్రపంచానికి లౌకిక కారణతాసూత్రం అన్వయించటానికి వీలుండదు. అప్పుడు ఆ ప్రపంచంలో స్వాతంత్ర్యము ఉన్నదని భావించటానికి అవకాశం ఉంటుంది. "ప్రకృతిలో ఆభాసాలన్నిటికీ సంపూర్ణమైన అనివార్య సంబంధం ఉన్నది. ఈ ఆభాసాలే యథార్థమంటే స్వాతంత్ర్య ధ్వంసం సాగించట మౌతుందని చూపటమే నా ప్రయోజనం. వ్యావహారిక ప్రపంచమే యథార్థమనేవారు ప్రకృతికీ, స్వాతంత్ర్యానికీ సమన్వయం కల్పించ జాలరు."

కాబట్టి పారమార్థిక ప్రపంచం ఉన్నదనీ, స్వాతంత్ర్యం ఆ ప్రపంచం లోనిదనీ కాంట్ సిద్ధాంతం. ధర్మసూత్రం ఉన్నది. లేదని త్రోసివేయ వీలులేదని అతని అభిప్రాయం. అది ప్రతి మానవుని వివేకంలోను సాక్షాత్కరిస్తుంది. ప్రతి నైతికచర్యకు, ప్రతి ధర్మజ్ఞానానికి ఈ సూత్రమే మూలం. ఈ సూత్రమే లేక

పోతే, ఇది నీతి, ఇది అవినీతి అని నిర్ణయించటానికే వీలులేదు. కాబట్టి ధర్మస్వరూప విచార సందర్భంలో ధర్మసూత్ర మనేది అసలు ఉన్నదా లేదా అన్న ప్రశ్నకే తావు లేదు. ఆ సూత్రం మానవకర్మలను ఎలా అవచ్ఛిన్నం చేస్తున్నది అన్నదే ప్రశ్న.

ధర్మం సూత్రం ఉన్నది. వివేకవంతులైన జీవుల సంకల్పాలను అవచ్ఛిన్నం చేయటమే దీని స్వభావం. ఈ సూత్రాన్ని పాటించినప్పుడు సంకల్పం స్వతంత్ర మౌతున్నది. ఈవిధంగా ధర్మం, స్వాతంత్ర్యం అనేవి స్వతస్సిద్ధంగా ఉన్నవి. అయితే ఈ ధర్మ స్వాతంత్ర్యాలలో ఏది ముందు, ఏది వెనుక ? ధర్మ సూత్ర జ్ఞానంద్వారా మనకు స్వాతంత్ర్యజ్ఞానం కలుగుతున్నది. ముందు మనకు ధర్మసూత్రం భాసిస్తుంది. ఈ సూత్రం ఉన్నదనీ, తదనుగుణంగా ప్రవర్తించాలనీ, జ్ఞానం కలిగినప్పుడు మనం తదనుగుణంగా ప్రవర్తించగలమనీ, తద్ద్వారా స్వతంత్రులము కాగలమనీ తెలుస్తున్నది.

స్వాతంత్రం అనేది అతీంద్రియవస్తువు. అందువల్ల దాని యథార్థస్వరూపాన్ని మానవుని తత్త్వజ్ఞానం తెలుపజాలదని కాంట్ వాదం. ధర్మసూత్ర స్వరూపంలోనే స్వాతంత్ర్యం ఉన్నది. అయితే ఇది తత్త్వజ్ఞానంవల్ల తెలుసుకోటానికి వీలులేదు.

ధర్మం అనేది కాంట్ మతం ప్రకారం లౌకికార్థాలమీద ఆధారపడటంలేదు. అది కేవలంపరమమూ, సామాన్యమూ అయిన సూత్రంమీద ఆధారపడి ఉన్నది. ఈ ధర్మసూత్రం మనలో ఉన్నది. ఇది తన కనుగుణంగా మన కార్య కలాపాలను సాగించాలని అనుశాసిస్తుంది. అయితే అటు పారమార్థిక ప్రపంచా

నికీ, ఇటు మన కార్యకలాపాలు సాగుతున్న వన్న భౌతిక ప్రపంచానికీ, చెందినది ఒకటి వుండాలి. అదే కర్తృసంకల్పం. తన కార్యకలాపాలవల్ల భౌతికప్రపంచంలో ఎలాంటి ఫలితాలు ఏర్పడుతున్నవన్న ప్రశ్నతో నిమిత్తం లేకుండా, కర్త ధర్మ సూత్రాన్ని అనుసరించి తన సంకాల్పన్ని నిర్ణయించుకోవలసి ఉంటుంది. ఎందుకంటే సంకల్పం భౌతిక విషయాల మీద ఆధారపడి లేదు. భౌతికవిషయాలే ఇంద్రియశక్తి మీద, చింతనా శక్తిమీద ఆధారపడి ఉన్నవి. ఒక ప్రత్యేకవ్యక్తి ఒక ప్రత్యేక విషయం అభిలషిస్తున్నాడంటే, అది ఆ వ్యక్తి ప్రత్యేకప్రభావం మీద ఆధారపడి ఉంటుంది. తాను విషయేచ్ఛతో ప్రవృత్తి నిమగ్నుడు అవుతున్నప్పుడు, ఇతరులు ఇతర విషయేచ్ఛలతో ప్రవర్తిస్తారని గ్రహించటం కష్టం కాదు. కర్త ధర్మసూత్రాను సారంగా సంకల్పించుకొన్నప్పుడు తాను తన స్వభావాను గుణంగా కాక స్వతంత్రంగా వ్యవహరించానని గ్రహిస్తాడు. ఈ సూత్రం అందరికీ అవశ్యాచరణీయంగా ఉండాలని అతడు భావిస్తాడు. అయితే లౌకికజగత్తుకు చెందిన వ్యక్తి పరమమూ, సామాన్యమూ, అలౌకికమూ అయిన ఈ సూత్రాన్ని, ఎలా నిర్ణయించ గలుగుతాడు? ధర్మస్వరూప విచారానికి ఇది అత్యంత ప్రధాన సమస్య.

ధర్మవివేకానికి ధర్మాధర్మాలే విషయాలు. పరతత్త్వ సూత్రాలవల్ల ధర్మాధర్మాలు అవతరిల్లు తున్నవి. ఇంతవరకూ తత్త్వవేత్తలు సంకల్పానికి విషయ మేదా అని అన్వేషిస్తూ వచ్చారు. సుఖమో, అభ్యుదయమో, నిశ్రేయసమో లక్ష్యంగా

పేర్కొంటూ వచ్చారు. అలా కాక సంకల్ప అవచ్ఛేదక సూత్రంకోసం అన్వేషించి ఉండవలసినది. ఆ తరువాతనే సంకల్ప విషయ మేదా అని పరిశీలించి ఉండవలసినది. సంకల్ప విషయాలు ముందనీ, ఆ తరువాతనే వాటినుండి ధర్మసూత్రాన్ని నిష్పన్నం చేయవచ్చుననీ భావించారు. ఇది పొరపాటు. ధర్మ సూత్రం లౌకికవిషయాలమీద ఆధారపడి లేదు. ఎందుకంటే ప్రకృతిగత విషయ అస్తిత్వం దానికి ముఖ్యం కాదు. సంకల్పా వచ్ఛేదకత్వంతోనే దానికి సంబంధ మున్నది. జ్ఞానమాత్రమైన ఈ సూత్రాన్ని అనుసరించి సంకల్పం తన్ను తాను అవచ్ఛిన్నం చేసుకోగలదు.

సంకల్పం అటు అలౌకిక ప్రపంచానికీ, ఇటు లౌకిక ప్రపంచానికీ చెందినదని చూచాము. కార్యసంకల్పం ధర్మసూత్రానుసారంగా జరిగితే, కర్మఫలం లౌకిక స్థితిగతులను అనుసరించి ఏర్పడుతుంది. అయితే కర్మక్షేత్రంలో ఫలంతో నిమిత్తం లేకుండా ధర్మసూత్రానుగుణంగా వ్యవహరించాలి. ఇలాంటి ఆత్మనిర్ణయమే ధర్మక్షేత్రంలో ముఖ్యం. ఎందుకంటే భౌతిః ప్రపంచంలో ఫలాని ఫలం ఏర్పడాలని ధర్మ సూత్రం ఆదేశించదు. ఆత్మసూత్రానుగుణంగా సంకల్పం అవచ్ఛిన్నమై కర్మను నిర్వర్తించాలని మాత్రమే ధర్మం చెబుతుంది.

కాగా ధర్మానికి సాఫల్య వైఫల్యాలతోను, ప్రయోజన అప్రయోజనాలతోను నిమిత్తం లేదు. కేవలం విధి యందలి గౌరవంతో వ్యవహరించాలి. ఈ విధి వివేకవంతమైన జీవకోటికి

అంతకూ అవశ్యం అనుష్ఠేయం. కాంట్ సిద్ధాంతం ప్రకారం ఇలాంటి విధులు మూడున్నవి.

1. ఇతరులంతా విధిగా ఏ సూత్ర మనుసరించాలని అభిలషిస్తున్నావో ఆ సూత్రాన్ని అనుసరించి ప్రవర్తించు. ఈ సూత్రం కాంట్ పేర్కొన్న దృష్టాంతాలను ఉదాహరిస్తే సుగమ మౌతుంది. ఒకవ్యక్తి ఆత్మహత్య చేసుకోవాలనుకొంటూ డనుకోండి. ఇది తప్పు. ఎందువల్లనంటే ఇది అందరికీ అనుసరణీయం కాదు. దుఃఖపీడితుడు దుఃఖనివృత్తికోసం ఇతరులు కూడా ఇలాగే వర్తించాలని కోరుకోవచ్చును. ఇలాంటి అవకాశం లేకపోలేదు. కాని అందరూ అతనిలాగా ప్రవర్తిస్తే ఆత్మహత్య చేసుకోటానికి మిగిలేవారు లేకపోతారు. కాబట్టి అప్పుడు ఈ విధి నిరర్థక మౌతుంది. కాబట్టి ఆత్మహత్య సామాన్యసూత్రం కావటానికి వీలులేదు. ఈ చర్య స్వతః బాధిత మౌతుంది.

ఒక వ్యక్తి ఆర్థికంగా బాధపడుతున్నా డనుకోండి. ఇతరుల సహాయం పొందుదామనుకొంటాడు. పుచ్చుకొనే అప్పు నిర్దిష్టకాలంలో తిరిగి తీర్చుకొంటానంటేనే అప్పు పుడుతుంది. కాని సకాలంలో తిరిగి అప్పు తీర్చలేనని అతనికి తెలుసు ననుకోండి. అయినా అతడు అప్పుచేస్తాడు. ఈ పని తప్పు. ప్రతివాడు తిరిగి ఇస్తానని బూటకపు మాటలు చెప్పి డబ్బు తీసుకోటానికి ప్రారంభిస్తే, ఎవడూ మళ్ళీ అప్పు ఇవ్వడు. కాబట్టి ఇలాంటివి సర్వసామాన్య విధులు కాజాలవు.

ఒకడు ఇతరులకు తోడ్పడటానికి శక్తి ఉండి తోడ్పడ డనుకోండి ఇది తప్పు. ఎందుకంటే ఎప్పుడో ఒకప్పుడు తనకు

ఇతరుల సహాయం కావలసి రావచ్చును. అప్పుడు ఇతరులు తనకు తోడ్పడాలని కోరుకొంటాడు. అందువల్ల ఇతరులకు తోడ్పడరాదు అన్నది సర్వసామాన్య సూత్రం కావాలని అభిలషించడు.

2. ప్రతిమానవుడు తనకు తానే ప్రయోజనం కాని మరొకదానికి సాధనమాత్రుడు కాడని పరిగణించి వ్యవహరించాలి. అంటే ప్రతివాడు తన్ను తాను గౌరవించుకొంటూ ఇతరులనుకూడా తనవలెనే నిష్పాక్షికంగా గౌరవించాలి. అంతే కాని పరులను కేవలం సాధనమాత్రులనుగా వాడుకొని స్వార్థం సాధించటానికి ప్రయత్నించరాదు. నాయకులకోసమో, రాజ్యం కోసమో, జాతికోసమో, సమాజంకోసమో, పార్టీకోసమో ప్రజలున్నారు కాని, ప్రజల ఉనికికి వేరే ప్రయోజనం లేదనటం అధర్మమని కాంట్ సిద్ధాంతం.

3. ప్రతివాడు ఆదర్శరాజ్యంలో సభ్యుడైనట్లుగా ప్రవర్తించాలి. అలాంటి రాజ్యంలో ప్రతివాడు విధివిహితంగా వ్యవహరిస్తాడు. అంటే వివేకవిహితంగా ఇతరుల ప్రవర్తనకు అనుగుణంగా వ్యవహరిస్తాడు. దాని ఫలితంగా అలాంటి రాజ్యం లోని చట్టాలు ప్రతివాడు సంకల్పిస్తాడు. ప్రతివాడు వాటిని ఆచరిస్తాడు. ఈ అర్థంలో ప్రతివాడు అను శాసకుడుగా చట్టాలు చేసి, సభ్యుడుగా వాటిని శిరసా వహిస్తాడు.

ఈ విధంగా ధర్మమనేది పరతత్త్వమనీ, ఈ తత్త్వానికి వివేకం ఆశ్రయమనీ, అందువల్ల దేశకాలాలతోను, ఆచార వ్యవహారాలతోను, ఆస్తిక్యంతోను, భౌతిక శాస్త్రాలతోను

ఆధ్యాత్మిక శాస్త్రాలతోను నిమిత్తంలేదని తేలుతుంది. కర్మ ఫలప్రదమైనా కాకపోయినా, ధర్మం ధర్మమే; అధర్మం అధర్మమే. ఈ ధర్మం ఒక కాలంలో ధర్మమై మరొక కాలంలో ధర్మం కాకపోదు. ధర్మానికి రాగద్వేషాలతోగాని, సుఖ దుఃఖాలతో గాని, దయాదాక్షిణ్యాలతో గాని, ప్రయోజన అప్రయోజ నాలతో గాని నిమిత్తం లేదు. కేవల దయాదాక్షిణ్యాలతో గాని, లేక స్వార్థచింతతో గాని, విధి నిర్వర్తించటం అవగుణమే కాని గుణం కాదు. విధికోసం విధిని అనుసరించటమే ధర్మం.

ధర్మమనేది వివేకవంతునికి సహజమని కాంట్ అంటాడు. అందువల్ల ఇతరుల నడవడిని సరిదిద్దుదామనీ, ధర్మపథాన నడుపు దామనీ ఎవడూ ప్రయత్నించరాదు. నయాననో, భయాననో, ఆసపెట్టో సత్కర్మలు చేయించరాదు. అసలు చేసే కర్మలు నిజంగా ధర్మస్థాయి పొందాలంటే, ఆయా వ్యక్తులు తమకు తాముగా వాటిని నిర్వర్తించాలి. శాసించి చేయిస్తే అవి ధర్మాలు కావు. ఈశ్వరుడైనా శాసించరాదనీ, వ్యక్తికి స్వాతంత్ర్యం ఉన్నదనీ కాంట్ అంటాడు. అయితే విధివిహితంగా వ్యవహరిస్తున్నప్పుడే మానవుడు స్వతంత్రుడు అవుతున్నాడని అతడు అంటాడు. ఈశ్వరుడుకాని, మతాలుకాని, ధర్మశాస్త్రాలు కాని, చట్టాలుకాని అనుశాసిస్తున్నవి కాబట్టి, కేవలం తదను గుణంగా వ్యవహరించటం ధర్మం కాదు. ఇది మన విధి అని గుర్తించి మనకు మనమై వివేక నిర్దిష్టకర్మలను చేయటమే ధర్మం.

ధర్మమే నిశ్శ్రేయసం. అయితే ధర్మవంతుడైన ప్రతి వ్యక్తి ఆనందానికి పాత్రుడు కాబట్టి నిశ్శ్రేయసంలో ధర్మం, ఆనం

దము రెండూ ఉండాలి. మర్త్య జీవితంలో మానవునికి సంపూర్ణ స్వాతంత్ర్యం, ధర్మం, ఆనందం ప్రాప్తించటం లేదు. కాని యీ మూంటిని అతడు సమగ్రంగా పొందాలి. కాబట్టి ఆత్మకు అమృతత్వం ఉంటే తప్ప ఈ పరిపూర్ణతా సాధన కొనసాగటానికి వీలు లేదు. దీనికి తోడు నిర్వర్తిత ధర్మం ఆనందప్రదం కావాలంటే ఈశ్వరుడు ఉండాలి. అలా ఉన్నప్పుడే అధర్మం శిక్షితమై ధర్మం ఫలిస్తుంది. కాని పరిపూర్ణత అనేది మానవ దృష్టిలో ఎప్పుడూ సిద్ధించదు. కాని జీవి అంతంతకు ఇతోధికాభివృద్ధిపొందవచ్చును.

ఈ విధంగా ధర్మాచరణమే స్వాతంత్ర్యమనీ, ఈ అనుష్ఠానం మానవునికి ఏ అవస్థలోనూ మానరానిదనీ, ధర్మం దేశకాలాలకు, భక్తివిశ్వాసాలకు, ఆచార వ్యవహారాలకు, శ్రుతి స్మృతులకు, అతీతమనీ కాంట్ సిద్ధాంతీకరించి వ్యక్తివివేకానికి పట్టం కట్టాడు. ప్రజాస్వామ్యానికి, సంపూర్ణ దోహదం కల్పించాడు. అసలు ఈమానవస్వాతంత్ర్యం కోసమనే వస్తుప్రపంచమనీ, భౌతికప్రపంచమనీ విభజించి ద్వైతానికికూడా దోసిలి ఒగ్గాడు. "I must, therefore, abolish knowledge, to make room for belief" అని బాహాటంగా ఉద్ఘాటించాడు. స్వాతంత్ర్యానికి, ప్రమాణశాస్త్రానికి (Pure logic) తిలోదకాలిస్తే ఏకత్వం సాధించవచ్చునని అతనికి తెలుసు. కాని అలాంటి ఏకత్వం నిరర్థకం అన్న అభిప్రాయంతోనే ద్వైతసిద్ధాంతంతో కాంట్ సంతృప్తి పడ్డాడు.

ఇక రామణీయకాన్ని గూర్చి కాంట్ ఏమి చెబుతున్నాడో పరిశీలించవలసి ఉన్నది.

రామణీయక స్వరూప విచారం

"ఈ రచన రసవంతంగా ఉన్నది. ఈ శిల్పం రమణీయంగా ఉన్నది. ఈ ప్రకృతి దృశ్యం మనోజ్ఞంగా ఉన్నది," అని ఎలా అంటున్నాము? రచనా శిల్ప దృశ్యాలలోని కొన్ని ప్రత్యేక గుణాలనుబట్టి అంటున్నామా? లేక మనకు కలుగుతున్న సంవేదనలనుబట్టి (Feelings) అంటున్నామా? రామణీయకం రమణీయార్థ లక్షణం. ఆ లక్షణాన్ని బట్టి మనం ఫలానిది రమణీయం, ఫలానిది రమణీయంకాదు అని చెప్పుకొంటూ మనుకోండి. ఆ రామణీయక లక్షణం ఒక వస్తువులో ఉన్నదో లేదో మనం ఎలా చెప్పగలము? కాబట్టి మన ఆస్వాదనను బట్టే ఒకటి రమణీయం అవునో కాదో చెప్పవలసి ఉంటుంది. అందువల్ల రామణీయకతత్త్వం తెలుసుకోవాలంటే, ఎలాంటి అనుభవాన్ని రమణీయ మంటున్నామో పరిశీలించాలి. ఈ ఆస్వాదనానుభవం, ఈ ప్రతీతిలక్షణాలను బటి రమణీయార్థ స్వరూపం తేల్చుకోవచ్చును.

ఈ ఆస్వాదన ప్రతీతి శాస్త్ర ప్రతీతికంటె విలక్షణం. శాస్త్రజ్ఞానం, "ఈ వస్తు వున్నది, ఈ వస్తువులేదు. ఇవి ఈ వస్తుగుణాలు, ఇవి దాని గుణాలు కావు. ఈ వస్తువు ఆ వస్తువునకు కారణం. ఇది దానిలాంటిది. దీనికి, ఇతర వస్తువులకు ఇలాంటి సంబంధం ఉన్నది," అని చెబుతుంది. అంటే విష

యాన్ని (object) గూర్చి చెబుతుంది. ఈ విధంగా శాస్త్ర జ్ఞానానికి విషయం ఉనికి అవసరం. అందువల్ల శాస్త్రజ్ఞానం విషయలిప్తము లేక సక్తము అని చెప్పాలి.

ఈ లిప్తతావిషయంలో సుఖధర్మజ్ఞానాలు శాస్త్రజ్ఞాన సదృశాలే. ఎందుకంటె ధర్మజ్ఞానం విహితకర్మాచరణం అభిలషిస్తుంది. కర్మాచరణం లేక సంతోషం లేదు. అలాగే సుఖజ్ఞానం సుఖప్రదమైన వస్తువులు ఉండాలని అభిలషిస్తుంది. ఆ వస్తువులు లేక భోగం లేదు. భోగం లేక సుఖం లేదు. కాగా ధర్మజ్ఞానం, సుఖజ్ఞానం, శాస్త్రజ్ఞానం వలెనే లిప్తాలు, లేక సంసక్తాలు.

ఆస్వాదన ప్రతీతి అలా కాదు. దీనికి విషయ అస్తిత్వం ప్రధానం కాదు. భావ్యమానార్థాలు ముఖ్యాం. ఇలా అనగానే కొంత అపోహ కలుగ వచ్చును. శాస్త్రిములకు యథార్థ విషయాలు ముఖ్యమైతే, రామణీయక ప్రతీతికి రజ్జు సర్పాలు, స్వప్న తురగాలు, శశవిషాణాలు వంటి అయథార్థ విషయాలు ముఖ్యమని తోచవచ్చును. రామణీయక ప్రతీతి నిర్లిప్తమంటే అర్థం అదికాదు. వస్తువు ఉన్నదా లేదా? దానికి కారణ మేమిటి? ఇతర వస్తువులకు, ఈ ప్రత్యేక వస్తువుకూ సంబంధ మేమిటి? అన్నవి ప్రధానం కావు. శకుంతలా దుష్యంతులు ఉన్నారా లేరా అన్న ప్రశ్న రామణీయక ప్రతీతికి లేదు. యక్షుడు మేఘునిద్వారా తన ప్రేయసికి సందేశం పంపించాడా లేదా, అది ఎలా సాధ్యం అన్న ప్రశ్నలు లేవు. శకుంతలా దుష్యంతుల వృత్తాంతంలోని వివిధ సన్నివేశాలు, వాటి పరస్పర

సంబంధాలు, అందలి మనోజ్ఞత, యక్షసందేశంలోని వాక్యాలు, పరస్పర సంబంధం, తద్వారా అనుభవిస్తున్న సంవేదనలు ముఖ్యం. శకుంతలాదు లున్నారా? లేరా? ఆ కథ ఎవరు వ్రాశారు? ఆ రచనకు పూర్వాపరాలు ఏమిటి అన్న విషయాలతో సాక్షాత్తుగా ఆస్వాదనకు ఎలాంటి సంబంధం లేదు. వాటిలో దీనికి ఆసక్తి లేదు.

రామణీయక ప్రతీతి నిర్లిప్తం

సుఖప్రతీతి సుఖం కలిగిస్తే ధర్మప్రతీతి పురుషార్థమైతే, రామణీయకం సంతోషం కలిగిస్తున్నది. సుఖం అనేది మానవ పశుపక్ష్యాదులకు సామాన్యం. రామణీయకం బుద్ధి, ఇంద్రియాలు, ఉన్న జీవకోటికి మాత్రమే సామాన్యం. అయితే యీ రెండూ మానవులకు మాత్రమే ఉన్నవి. అందువల్ల రామణీయకం ఇటు పశుపక్ష్యాదులకు, అటు బుద్ధి వివేచనాశక్తులున్న అతిలోక జీవులకూ అచుంబితమని కాంట్ వాదన. ఎందుకంటె రామణీయకప్రతీతికి బుద్ధీంద్రియాలు రెండూ అపేక్షితాలు. పశుపక్ష్యాదులకు ఇంద్రియా లున్నవే కాని బుద్ధి లేదు. అతిలోక జీవులకు బుద్ధి వివేకాలు మాత్రమే ఉన్నవిగాని, ఇంద్రియాలు లేవు. ఈ విధంగా పశుపక్ష్యాదులు, అతిలోకజీవులు రామణీయకానికి బాహ్యమవుతున్నవి. ధర్మమనేది వివేకనిర్దిష్టం కాబట్టి ఇటు మానవులకు, అటు అతిలోకజీవులకు సామాన్యం.

కాగా నిర్లిప్త సంతోషమే రామణీయకం. ఈ నిర్లిప్తత వల్లనే రామణీయకం ధర్మంకంటె, సౌఖ్యంకంటె, శాస్త్రంకంటె భిన్నమౌతుంది.

ఒక వ్యక్తి ఒకవిషయం రమణీయంగా ఉన్న దంటున్నా డంటే వ్యక్తిగత ఇష్టానిష్టాలతోను, అది విధిగా ఉండవలసినదా, ఉండరానిదా అన్న దృష్టితోను, ప్రయోజనకరమా లేదా అన్న బుద్ధితోను నిమిత్తం లేకుండా సంతృప్తి కలిగిస్తున్నది కాబట్టి రమణీయ మంటున్నాడు. ఇలా ఎలాంటి వ్యక్తిగత ఆసక్తి లేకుండా సంతృప్తి కలిగిస్తున్నందువల్ల ప్రతివాడు తన వలెనే ఆనందం పొందుతాడని భావిస్తాడు. రామణీయకం విషయగుణమన్నట్లుగా పరిగణిస్తాడు. ఈ విధంగా రామణీయకం సాధారణీకృతి పొందుతున్నది.

శాస్త్రజ్ఞానానికి సాధారణీకృతి ఉన్నది. ఎందుకంటే అది విషయగుణాలను చెబుతున్నది. ధర్మంకూడా సాధారణమే. ఎందుకంటె అది సంకల్పానికి విషయం. అయితే రామణీయక సాధారణీకృతికి, శాస్త్ర ధర్మాల సాధారణీకృతికి తేడా ఉన్నది. రామణీయక సాధారణీకృతి ప్రమాతృగతం. రెండవ సాధారణీ కృతి విషయగతం.

ఇక సుఖజ్ఞానమంటేనో కేవలం వ్యక్తిగతం. ఒకనికి ఊదారంగు సౌమ్యంగా నేత్రపర్వంగా ఉండవచ్చును. ఆ వర్ణమే మరొకనికి వెలిసిపోయిన దానివలె నిర్జీవంగా ఉండవచ్చును. ఒక నికి గోటువాద్యనాదం ఇష్టమైతే, మరొకనికి 'జంత్ర వాద్య' నాదం ఇష్టం కావచ్చును. ఇలాంటి వ్యక్తిగత ఇష్టానిష్టాలతో ఇతరులకు అభిరుచి లేదనీ, సంస్కారాదులు లేవనీ, మందలించ బూనుకోవటంలో అర్థం లేదు.

రామణీయక విషయంలో అలా కాదు. ఇది నాకు మాత్రమే రమణీయంగా ఉన్నది, అనటం హాస్యాస్పదం. రమణీయమైనది అందరికీ రమణీయమే. నిజంగా ఆ రామణీయకాన్ని ఇతరులు ఆస్వాదిస్తున్నారా లేదా అన్నది వేరే విషయం. ఇతరులుకూడా ఆస్వాదిస్తారు, అసలు ఆస్వాదించాలి అన్న భావం మనకు ఉంటుంది. అనుభవంలో ఇదివరకు అలా జరిగింది కాబట్టి ఈజ్ఞానం కలగటం లేదు. నిర్లిప్తంగా ఆస్వాదించ గలుగుతున్నాము కాబట్టి ఇతరులుకూడ మనలాగానే ఆస్వాదిస్తారని భావిస్తాము. ఆస్వాదించ లేనప్పుడు వారికి అభిరుచి లేదని భావిస్తాము. కాని మన రామణీయక ప్రతీతిని వ్యక్తిగతమని భావించము.

కాబట్టి రామణీయకం ప్రమాతృగత సామాన్యం. రామణీయక ప్రతీతిలో ఏక విషయ భానమే ఉంటుంది. శాస్త్ర ప్రతీతిలో అలా కాదు. విషయ గుణా లేమిటి ? ప్రయోజన మేమిటి ? జాతి ఏమిటి ? పూర్వాపరా లేమిటి ? ఇతర విషయాలకు దీనికీ ఉన్న సాధర్మ్య వైధర్మ్యా లేమిటి ? అని ఇది పరామర్శించి నిర్దేశిస్తుంది. రామణీయక ఆస్వాదనలో ఇతర విషయ ప్రస్తావన ఉండదు. తిక్కన పద్యాలు చదివి ఆనందిస్తున్నా మనుకోండి. అవి మాత్రమే భావ్యమానాలు అవుతవి. నన్నయ పద్యాలుగాని, లేక ఇతర కవుల పద్యాలుగాని స్ఫురణకు రావు. ఇతర కవుల పద్యాలకు, తిక్కన పద్యాలకు ఉన్న పోలికలు తేడాలు తోచవు. చదువుతున్న పద్యాలు మూలానుసారులా ? స్వతంత్రాలా ? ప్రబంధమార్గం త్రొక్కు

తున్నవా, లేక పురాణమార్గం త్రొక్కుతున్నవా అన్న విచారం ఉండదు. తతిమ్మా విషయాలన్నీ విగళితాలై చదువు తున్న పద్యాలు మాత్రమే భావ్యమానాలు అవుతాయి. రామణీయక ప్రతీతిలో కేవలం ఇదే జరుగుతుంది. ఆస్వాదన సీమకు వెలుపల ఉన్నప్పుడు శాస్త్రసీమలో ఉంటామన్నమాట. అప్పుడు సాధర్మ్య వైధర్మ్యాలు, ప్రయోజనం, జాతి, పూర్వాపరాలు పరామృష్టాలు అవుతవి. అందువల్ల రామణీయకప్రతీతి ఎప్పుడూ అఖండైక ప్రతీతి.

శాస్త్రప్రతీతి విషయగత సామాన్యమై పరామర్శ పూర్వకమైన దగుటవల్ల దానిని ఉపపత్తులు చూపి నిరూపించ వచ్చును. అది మల్లెపూవు అని అంటామనుకోండి. అది మల్లె పూవు అవునో కాదో ఉపపత్తులు చూపి నిరూపించ వచ్చును. ఇలాంటిది రామణీయకప్రతీతి విషయంలో సాధ్యం కాదు. ఈ హేతువులవల్ల, ఈ సూత్రంవల్ల ఫలానిది రమణీయం, ఫలానిది రమణీయం కాదు అని చెప్పి అంగీకరింప జేయలేము. ఒకటి సాక్షాత్తుగా నాకు సంతోషం కలిగిస్తే తప్ప, విశిష్ట అనుభవం కలిగితేతప్ప రమణీయ మనలేను. బ్రహ్మదేవుడు వచ్చి వాదించినా ప్రయోజనం లేదు. వంటకం మంచి మంచి పదార్థాల తోనే తయారై ఉండవచ్చును. కాని భోక్త తన అనుభవాన్ని బట్టి అది రుచికరమో కాదో నిర్ణయించుకొంటాడు. వంట వాడు నలభీమపాకశాస్త్రాల ప్రమాణం చూపినా ప్రయోజన మేముంటుంది? అలాగే రామణీయక విషయంలో కూడా. అయితే కొంత తేడా ఉన్నది. ఆస్వాదించి రమణీయమని

తెలుసుకొన్న అర్థాన్ని ఇతరులుకూడా ఆస్వాదించ కలుగుతారు, ఆస్వాదిస్తారు అని భావిస్తాము. ఐంద్రియక సుఖాలకు ఇలాంటి సాధారణీకృతి లేదు.

రామణీయకం వ్యక్తి ఆస్వాదనపై ఆధారపడి ఉంటున్నప్పుడు, సాధారణీకృతి ఎలా పొందుతున్నది? ఇది రమణీయమని ఆస్వాదకుడు అంటున్నాడంటే, ఏదో ఒక సూత్రాన్ని అనుసరించి అంటున్నాడు. ఈ సూత్ర మేమిటో అతనికి స్పష్టంగా తెలియదు. అయినా దానినిబట్టి ఆస్వాదిస్తున్న విషయం రమణీయం అవునో కాదో నిర్ణయిస్తాడు. ఈ సూత్రాన్ని అనుసరించే అందరూ విషయరామణీయకాన్ని నిర్ణయిస్తారని భావిస్తాడు. ఈవిధంగా రామణీయకం వ్యక్తికం కాక సాధారణీకృతి పొందుతున్నది.

ఐంద్రియక సుఖానికీ, రామణీయ కానందానికీ మరొక తేడా ఉన్నది. కేవలం సుఖం కలుగుతున్నది కాబట్టి మనం ఒకదానిని రమణీయ మనటం లేదు. అట్లన్నపక్షంలో ఐంద్రియక సుఖాలకూ, రామణీయ కానందానికీ తేడా ఉండదు. సుఖంవలెనే అప్పుడు ఆనందం కూడా సాధారణీకృతి లేనిదై కేవలం వ్యక్తిగత మైనది కావాలి. రామణీయకం సాధారణం కాబట్టి ఆనందం రామణీయక ప్రతీతికి పూర్వం కాజాలదు. [1]సుఖజ్ఞానం సుఖవేదనానంతరం కలుగు తున్నది. అంటే

1. రమ్యార్థంవల్ల కలుగుతున్న ఆనందం రామణీయక ప్రతీతి అనంతరం కలుగుతున్నదని తొమ్మిదవ పరిచ్ఛేదంలోను, రామణీయక ప్రతీతే ఆనందమని 12 వ పరిచ్ఛేదంలోను కాంట్ 'రామణీయక స్వరూప విచారం'

ఇంద్రియసుఖవిషయంలో భావనే లేదు. వికల్పనశక్తి బుద్ధిశక్తి సామరస్యం పొందటమన్న ప్రశ్నే లేదు. అందువల్ల ఐంద్రియక సుఖంలో సుఖవేదన ముందూ, సుఖజ్ఞానం తరువాతను కలుగుతున్నవి.

రామణీయకంలో అలా కాదు. వివిధ అంశాలను వికల్పనశక్తి ఏకోన్ముఖం చేస్తుంది; బుద్ధి వీటికి ఐక్యం కల్పిస్తుంది. ఈవిధంగా వికల్పనశక్తి, బుద్ధి సమన్వయం పొందుతవి. ఈ సమరసావస్థే ఆనందం. ఇదే రామణీయకప్రతీతి. అందువల్ల ఆనందం రామణీయకప్రతీతికి పూర్వం కాదు.

రామణీయకం ప్రయోజనాత్మకమే కాని ప్రయోజన బుద్ధిమీద ఆధారపడి లేదు. ఇలా అనగానే తికమకలు ఏర్పడవచ్చును. ఇదంతా అయోమయంగా మాటలగారడీగా కనిపించవచ్చును. కాని కొంత సావకాశంగా పరిశీలిస్తే అయోమయత్వం ఏమీ లేదు. కళాపూర్ణోదయంలోని కథనే తీసుకొందాము. ఈ కథలోని వివిధ సన్నివేశాలు, పాత్రలు, సంభాషణలు, ప్రయోజనాత్మకాలు. పూర్వాపూర్వ సంఘటనల మీదనే ఉత్తరోత్తర సంఘటనలు ఆధారపడి ఉన్నవి. ఇందులో ఏ ఒకటి జారిపోయినా కథ దెబ్బ తినక తప్పదు[2]. ప్రతీయ

లోను పేర్కొన్నాడు. ఈ రెంటినీ ఎలా సమన్వయించాలో వ్యాఖ్యాతలు వివరించ లేదు.

2. కట్టమంచి రామలింగారెడ్డిగారు కళాపూర్ణోదయంలోని ఉత్తరార్థమంతా నిరుపయోగమే నన్నారు. వారి అభిప్రాయంతో ఏకీభవించటానికి వీలులేదు. కారణాలను మరొకచోట ఈ రచయిత పేర్కొన్నాడు.

మానార్థానికి విఘ్నం కలుగక మానదు. రామణీయకప్రతీతికి ఈ ప్రయోజనాలే ముఖ్యం. అంతేకాని కళాపూర్ణోదయంవల్ల ప్రయోజన మేమిటి అన్నది ముఖ్యం కాదు. ఆ ప్రయోజనంతో రామణీయకానికి ఏమాత్రం సంబంధం లేదు.

ఇలా కాంట్ అంటున్నాడంటే అతనికి కొన్ని సిద్ధాంతా లున్నవి. (౧) కళాస్రష్ట రామణీయకమే పరమార్థంగా పెట్టు కొని సృష్టిచేస్తాడు. (౨) కృతికంటె అన్యప్రయోజన బుద్ధి లేకుండా సృష్టి సాగిస్తాడుకాబట్టి కళాస్రష్టకు తా నేమి చేస్తు న్నాడో తెలియదు. తన కృతిని ఎలా రమణీయం చేయగలుగు తున్నాడో చెప్పలేడు. (౩) రామణీయక ప్రయోజనం స్రష్టృ సహృదయుల బుద్ధి వికల్పనశక్తుల సామరస్యం ద్వారానే అభివ్యక్త మౌతుంది. ఇవి అతని విశ్వాసాలు.

రామణీయకప్రతీతి ఆనందమయమని చెప్పుకొన్నాము. ఈ ఆనందం కార్యం కాదు. అంటే రమణీయార్థంవల్ల ఆనందం కలగటం లేదు. ఆనందం కార్యమన్న పక్షంలో ఆనందమయమైన రామణీయకప్రతీతి లౌకికార్థాలమీద ఆధార పడుతుంది. అందు వల్ల పరమసాధారణ్య సంభావ్యతలు లేకపోవలసి వస్తుంది. అంటే రామణీయకం లౌకికమైన దైతే, రమణీయార్థాలు విధిగా ఆనందమయమైన రామణీయకప్రతీతి కలిగిస్తవని అనుభవానికి పూర్వమే చెప్పటానికి వీలులేదు. నిరూపించటానికి అంతకన్నా సాధ్యపడదు.

అనుభవాన్ని ఆశ్రయించి కాకపోతే రామణీయకప్రతీతి ఆనందమయమని ఎలా నిష్పన్నమవుతున్నది? ఈ విషయం

కాంట్ రామణీయక స్వరూప విచార మన్న గ్రంథం పన్నెం డవ పరిచ్ఛేదంలో ప్రస్తావించాడుకాని విశదీకరించ లేదు. ఆ గ్రంథాన్ని వ్యాఖ్యానించిన హెచ్. డబ్ల్యు. కాసిరర్ కూడా వివరించ లేదు. ధర్మవిషయంలో విధిపట్ల ఏ సూత్రానుసారంగా గౌరవ మేర్పడుతున్నదో పేర్కొని, ఆ సూత్రానుసారంగా కాక పోయినా తత్సదృశమైన సూత్రానుసారంగా ఆనందాభివ్యక్తి జరుగుతుం దన్నాడు.

ఏదో ఒక అనిర్వచనీయమైన సూత్రాన్ని అనుసరించి వికల్పనశక్తి, బుద్ధి ఒండొంటితో సామరస్యంపొంది, విషయాన్ని అవచ్ఛిన్నం చేస్తవనీ, విషయం అలా అవచ్ఛిన్న మైనప్పుడు దానిని రమణీయార్థంగా భావించటం జరుగుతుందనీ లోగడ చూచాము. వికల్పనశక్తి, బుద్ధిసామరస్యం పొందటం ఆనందం పొందటం ఒకటే. అంతేకాని ఆ సామరస్య కారణంవల్ల కార్యంగా ఆనందం కలగటం లేదు. సామరస్యమే ఆనందంగా అభివ్యక్త మవుతుంది. అందువల్ల ఆనందం కార్యం కాదు.

రామణీయక ప్రతీతి, ఆనందము ఈ విధంగా లౌకికాలు కావు. కేవల ఉద్రేకాలు, ఆవేశాలు లౌకికాలు. అందువల్ల రామణీయక ప్రతీతికి వీటితో సంబంధం లేదు. ఆకు పచ్చదనం, పుష్పాల గంధం, వీణాతంత్రుల నాదం మొదలైనవి గుణాలే కాని రమణీయం కావు. ఈ వేదనలు విషయాసక్తి కలిగిస్తవేతప్ప, సమాధ్యవస్థ కల్పించలేవు. రంగులు భిన్నత్వంలో ఏకత్వం కలిగి ఉన్నప్పుడు, పుష్పాకృతిలో వివిధ భాగాలకు సమన్వయం భావింపబడుతున్నప్పుడు, వివిధ స్వరాలకు ఏకత్వం భావిస్తు

న్నప్పుడు అవి రమణీయా లవుతవి. అందువల్ల కేవల శబ్ద స్పర్శ రూప రస గంధలు స్వతఃరమణీయాలు కాజాలవు. భిన్నత్వంలో ఏకత్వం గోచరించి సమార్థ్యవస్థ ఏర్పడుతున్నప్పుడే ఇవి రమణీయా లవుతవి.

రామణీయక ప్రతీతి అనుమానంద్వారా కలుగుతున్నది కాదు. అనుమానంద్వారా కలిగే జ్ఞాన మెప్పుడూ పరోక్షమే. ఉదాహరణకు కొండమీద పొగచూస్తామనుకోండి. ఆ పొగను బట్టి పర్వతం వహ్నిమంతమని అనుమానిస్తాము. ఇక్కడ అగ్ని ప్రత్యక్షం కాదు. కేవలం పరోక్షం. రామణీయకానందం ఆయా సన్నివేశాదులనుబట్టి ఊహిస్తున్నది కాదు. సాక్షాత్తు అనుభవిస్తున్నాము. అందువల్ల రామణీయకప్రతీతి అనుమితికాదు.

వ్యవహారతః పరిశీలిస్తే రామణీయకం సమాజంలోనే ప్రస్ఫుట మౌతున్నది. ఎందుకంటె, "నిర్మానుష మైన దీవిలో ఉన్న మానవుడు తన్ను తాను అలంకరించుకోడు. తన శరీరాన్ని శోభావంతం చేసుకోడు. పువ్వులకోసం అన్వేషించడు. వాటికోసమై లతలు పెంచడు. సమాజంలోనే తాను మానవ మాత్రుడుగా ఉండాలనీ, అందులో సంస్కృతి సంపన్నుడుగా ఉండాలనీ, జ్ఞానం ఏర్పడుతుంది. ఈ జ్ఞానంతోనే నాగరకత ప్రారంభ మౌతుంది."

కాబట్టి రామణీయక ఆస్వాదన, సంస్కారం మానవునకు సహజం. ఇది సమాజంలో అభివ్యక్త మౌతున్నది. అంతే కాదు. ఈ సంస్కారమే సామాజిక యోగ్యతను సూచిస్తున్నది. దీనినిబట్టి ఆస్వాదన శక్తిద్వారా మన సంవేదనలను ఇతరులకు

తెలియజేయుగలమనీ, సంస్కార వాంఛితార్థాలను పెంపొంద టానికి తోడ్పడగలదనీ సిద్ధిస్తున్నది.

జ్ఞానం లౌకికమనీ, అలౌకికమనీ రెండు విధాలైనట్లే రామణీయకం కూడా రెండువిధాలు. (౧) కేవల రామణీయకం, లేక స్వచ్ఛంద రామణీయకం. (౨) ఆశ్రిత రామణీయకం. స్వచ్ఛంద రామణీయకంలో విషయం ఎలా ఉండాలి అని కాని, అది ఏ జాతికి చెందినది అనికాని, అది ఎలా ఏర్పడు తున్నది అనికాని, దాని ప్రయోజనం ఏమిటి అనికానీ తెలి యదు. కేవలం దాని వివిధ అంశాలకు ఏకత్వ మేర్పడటమే ప్రధానం. ఉదాహరణకు తెలియని పూవును తీసుకొందాము. ఆ పూవు ఫలాని విధంగా ఉండాలనికాని, ఎలా ఏర్పడుతున్న దని కాని. దాని ప్రయోజనం కాని మనకు తెలియదు. రామణీయక ప్రతీతిలో కేవలం పుష్పగత వివిధ అవయవాలకు ఏకత్వం గోచరిస్తుంది. అలా ఏకత్వం గోచరించినప్పుడే రమ ణీయమౌతున్నది. కాబట్టి పుష్పాలు, శంఖాలు, పక్షులు, తరు లతాదులు, చిత్రకారాదులు చిత్రించే తీగలు మొదలైనవి స్వచ్ఛంద రమణీయాలు.

ఆశ్రిత రామణీయకంలో అలాకాదు. విషయం ఎలా ఉండాలో, ప్రయోజనమేమిటో, మనకు నిర్దిష్ట జ్ఞానముంటుంది. మానవ రామణీయకం, అశ్వసౌందర్యం, గృహరమ్యత మొదలైనవాటిలో, మానవరూపం ఎలా ఉండాలో, గృహా శ్వాదుల ప్రయోజన మేమిటో, ఆ ప్రయోజనం సిద్ధించాలంటే అవి ఎలా ఉండాలో మనకు నిర్దిష్టజ్ఞానం ఉన్నది. ఆ జ్ఞానదృష్టి

తోనే వాటి రామణీయకాన్ని మనం నిర్దేశించట మౌతున్నది. అందువల్ల ఇది ఆశ్రితరామణీయకమే. కాని, స్వచ్ఛందరామణీయకం కాదు.

ఈ సిద్ధాంతాన్ని అనుసరించి కేవల ఆర్థిక సాంఘిక రాజకీయాది సమస్యలు, మానసిక ప్రవృత్తులు, హితోపదేశాలు చిత్రించే కృతులు స్వతః రమణీయాలు కావు. చిత్రిత విభిన్నార్థాలలో ఏకత్వం గోచరించాలి. ఇలా గోచరించటమే ఆనందం కావాలి. అలాంటి కృతులే రమణీయాలు. అంతేకాని వివిధ క్లిష్ట సమస్యలను, అవశ్యపరిష్కరణీయార్థాలను సూచిస్తున్నవి కాబట్టి రమణీయాలు కావు. కేవలం భిన్నత్వంలో ఏకత్వం ద్వారా ఆనంద ప్రదాలైతేనే రమణీయా లవుతవి. ఈరామణీయకం కూడా ఆశ్రితమే అవుతుంది. ఎందుకంటె ఈ రామణీయకంలో ప్రయోజనాది నిర్దిష్టజ్ఞానం ఉంటున్నది. అందువల్ల ఇది ఆశ్రితరామణీయకమే అవుతున్నదికాని, స్వచ్ఛంద రామణీయకం కాజాలదు.

రామణీయకానికి మరొక లక్షణ మున్నది. "ప్రయోజన బుద్ధితో నిమిత్తం లేకుండా సంభావ్య సంతృప్తికి విషయమైనది రమణీయం." ఈ వాక్యంలోని సంభావ్యశబ్దానికి అర్థం తెలుసుకోవటం అవసరం. ఇంద్రియగోచరమై వికల్పనశక్తిచే భావితమై, బుద్ధిచే ప్రత్యయంద్వారా అవచ్ఛిన్నమైనప్పుడు శాస్త్రజ్ఞానం కలుగుతుం దని చూచాము. బుద్ధి ప్రత్యయంద్వారా అవచ్ఛిన్న మౌతున్నది. కాబట్టి జ్ఞానం వ్యక్తికంకాక సామాన్యమూ, సంభావ్యమూ అవుతున్నది. ధర్మజ్ఞానవిషయంలో విధిసూత్రాన్ని

అనుసరించి సంకల్పం అవచ్ఛిన్నం అవుతున్నది కాబట్టి ధర్మ జ్ఞానం సామాన్యము, సంభావ్యమూ అవుతున్నది. రామణీయక ప్రతీతిలో ఒక అనిర్వచనీయ సూత్రాన్ని అనుసరించి బుద్ధి, వికల్పన శక్తులు సామరస్యం పొంది తద్ద్వారా విషయాన్ని అవచ్ఛిన్నం చేస్తున్నవి. ఈ అనిర్వచనీయసూత్రం మానసిక శక్తులు, వీటి సామరస్యం అందరికీ సమానం. కాబట్టి రామణీయక ప్రతీతికూడ ప్రమాతృగత సామాన్యం, దార్ష్టాంతిక సంభావ్యము అవుతున్నది. అంటే ప్రతి సహృదయుడు ఆ భావ్యమానార్థాన్ని అనిర్వచనీయ సూత్రానికి దృష్టాంతంగా పరిగణిస్తాడు. ఆవిధంగా రామణీయక ప్రతీతి సంభావ్యతను పొందుతున్నది.

మహారామణీయకం

రసవాదం తొమ్మిది రసాలను ప్రతిపాదిస్తే, పరతత్త్వ వాదం రామణీయకం, మహారామణీయకం (The Sublime) అన్న విభేదాలను ప్రతిపాదిస్తున్నది. ఈ రెండూ ఆనందమయాలే. సుఖము, ధర్మము, శాస్త్రముకంటె ఈ రెండూ భిన్నాలే. ఈరెండూ అఖండైక ప్రతీతులే. రెంటికీ ప్రమాతృగత సాధారణీకృతి ఉన్నది.

అయితే స్థాయిభావభేదంవల్ల రసభేదం ఏర్పడుతున్నట్లే విషయరూప (form) సావధికత్వ నిరవధికత్వ భేదంవల్ల రామణీయక మహారామణీయక భేదం ఏర్పడుతున్నది. మహారమణీయార్థరూపం గ్రహించటానికి బుద్ధిసహాయంతో వికల్పన శక్తి యత్నిస్తుంది. ఆ రూపం నిరవధికం కావటంవల్ల అది,

సాధ్యపడదు. ఈవిధంగా గ్రహణశక్తులు ఆవిద్ధమై విజృంభిస్తవి. దానితో బలవత్తర భావన సాగుతుంది. వికల్పనశక్తి వివేచనా శక్తితో అనిర్దిష్టసూత్రం ద్వారా సామరస్యం పొందుతుంది. అప్పుడు ఆనందం కలుగుతుంది. ఈ విధంగా మహా రామణీయ కంలో మనస్సు సంక్షుబ్ధతద్వారా సంస్థితి పొందుతుంది.

కేవల రామణీయకంలో ఇలాంటి సంక్షోభం బయలు దేరటం, తద్ద్వారా సంస్థితి పొందటం జరగదు. మనస్సు మొదటినుండీ ప్రశాంతంగానే ఉంటుంది. రూపగ్రహణంలో బుద్ధి వికల్పనశక్తులు సామరస్యం పొందుతవి. ఆ సామరస్యమే ఆనందంగా అభివ్యక్త మౌతుంది. అందువల్ల రామణీయకం కంటె మహారామణీయకం ఎక్కువప్రమాతృత్వం పొందుతున్నది.

మహారామణీయకం ప్రకృతిలో ఉన్నదికాదు. ఇది కేవలం మానసికం. ఈ మహారామణీయకం రెండు విధాలు. ౧. పరిమా ణాత్మక మహారామణీయకం (mathematically sublime) ౨. శక్త్యాత్మక మహారామణీయకం (dynamically sublime.)

పరిమాణాత్మక మహారామణీయకం:—విషయ పరిమా ణాన్ని కొలవటానికి తగిన ప్రమాణం, భౌతిక ప్రపంచంలో వికల్పనశక్తి కనుగొనలేకపోయినదని తెలిసికొన్నప్పుడు, దుఃఖం కలుగుతుంది. ఆ విషయం ఐంద్రియకశక్తికి అతీతంగా ఉన్నది కాబట్టి, వికల్పనశక్తి దానిని పరమమహత్తుగా నిశ్చయిస్తుంది. అప్పుడు ప్రమాత మరొక ప్రమాణాన్ని అన్వేషిస్తాడు. అతి లోకభావాన్ని ఆశ్రయిస్తాడు. దానితో పోల్చి చూచినప్పుడు

ప్రతిదీ అత్యల్పంగా కనిపిస్తుంది. ఇలా జరిగేటప్పుడు వికల్పనకు వివేచనకు సామరస్యం ఏర్పడుతుంది. "ఇదంతా భౌతికలోకానికి చెందినది. ఇంద్రియశక్తి అల్పం. నేను వివేకవంతుడను కాబట్టి ఈ భౌతిక ప్రపంచాన్ని అధిగమించి పోగలను." అన్న చైతన్యం వల్ల ప్రమాత ఆనందం పొందుతాడు.

శక్త్యాత్మక మహారామణీయకం:—ప్రకృతిలోని భయంకర దృశ్యాలముందు మన అశక్తత ప్రస్ఫుటమైనప్పుడు, ఈ శక్త్యాత్మక మహారామణీయకం భాసిస్తుంది. రాగద్వేషాలున్న వాడు రామణీయక ప్రతీతి పొందలేనట్లుగానే, భయవిహ్వలుడు ఈ శక్త్యాత్మక మహారామణీయకం ఆస్వాదించలేడు. భయానక విషయంనుంచిదూరంగాపారిపోతాడు. భయంకరతా సంవేదనతో సంతృప్తిపొందటం అసాధ్యమౌతుంది. ప్రమాదం లేదన్న నిశ్చయమేర్పడినప్పుడే, ఈమహారామణీయకానుభవంఆస్వాద్యమౌతుంది.

"భయంకరమై మహోన్నతమై ఉత్పాతప్రదంగా తోచే పర్వతములు, ప్రళయభీకర గర్జనలు సాగించే మేఘాలు, విలయ రుద్రునివలె విజృంభించే అగ్నిపర్వతాల భుగభుగలు, ఫెళఫెళా ర్భటులతో మహావృక్షాలను విరిచివైచే ఝంఝామారుతాలు, సంక్షుబ్ధ మహాసముద్రం, ఉత్తుంగ శృంగాలనుంచి దుమికే జలపాతాలు, ఇలాంటివి మన అల్పత్వాన్ని అభివ్యక్తం చేస్తుంటాయి. మనకు ప్రమాదంలేదన్న నిశ్చయమేర్పడి, అవి ఎంత భయంకరంగా ఉంటే అంతగా మనలను ఆకర్షిస్తాయి. ఇలాంటి వాటిని మహారమణీయాలంటాము. ఇవి మన ఆత్మశక్తులను ఉన్నత శిఖరాలకు కొనిపోతాయి. మనలోని విలక్షణ ప్రతి

ఘటనశక్తిని ప్రస్ఫుటం చేస్తాయి. బ్రహ్మాండంగా పైకి కనిపించే ప్రకృతిశక్తిని ,ఒడ్డారించగలనున్న ధైర్యం మనకు కలుగుతుంది.

"ప్రకృతిఅపారత, ఆ అపారతకు అనుగుణమైన ప్రమాణం మన వికల్పకశక్తి గ్రహింపలేక పోవటంతో, మన అల్పత్వాన్ని గ్రహిస్తాము. అప్పుడు మనకు దుఃఖం కలుగుతుంది. ఇదే సమయంలో మన వివేచన ఉన్మీలిత మౌతుంది. ఆశక్తి ముందు ప్రకృతిలోని ప్రతివస్తువు అత్యంత అల్పం. ఈ విధంగా ప్రకృతిని అతిశయించిన శక్తి మనలో గోచరిస్తుంది. ప్రకృతి అల్పత్వం, మన ఇంద్రియాల అశక్తత ప్రస్ఫుటమై మన లోకోత్తర ఆత్మశక్తి, స్వాతంత్ర్యం భాసిస్తవి. ఈ భాసమే ఆనందం."

ఈ విధంగా ద్వివిధమైన మహారామణీయక ఆస్వాదానికి కేవల రామణీయక ఆస్వాదనకు కంటె, సంస్కృతి ఎక్కువ అవసరం. అంతమాత్రాన ఈ ఆస్వాదనశక్తి సంస్కృతివల్ల ఉత్పన్నమౌతున్నదని పరిగణించ వీలులేదు. అసలు ఆస్వాదన శక్తి మానవ ప్రకృతిలోనే ఉన్నది. జ్ఞానం, ధర్మం, మానవునికి సహజాలైనట్లుగానే ఈ ఆస్వాదశక్తి కూడా సహజం.

కళారామణీయకం - ప్రకృతి రామణీయకం

ఇంతవరకూ చెప్పుకొన్న రామణీయక లక్షణాలనుబట్టి ప్రకృతి సిద్ధవస్తువులైనా, మానవకల్పిత వస్తువులైనా రమణీయాలు కావచ్చును. అయితే ప్రకృతి రామణీయకానికి, మానవకల్పిత కళల రామణీయకానికి ఉన్నసంబంధం పరిశీలించటం అవసరం.

శిల్పదృష్టితో చూస్తే. ప్రకృతి రామణీయకం కంటే కళారామణీయకం వివిధం. కళారామణీయకంలో వివిధ అంశాలు సమన్వయం పొందినంత విశేషంగా, ప్రకృతి రామణీయకంలోని అంశాలు సమన్వయం పొందవు. కళా రామణీయకంలోని వ్యూహరచన నిర్దుష్టం. ప్రకృతి రామణీయకంలో అలా కాదు. దోషాలు, అనభిహిత అంశాలు ఉంటవి. అయితే ప్రకృతి రామణీయకం కేవల నైతిక వికాసం, విశాలదృక్పథం ఉన్నపుడే ఆస్వాద్యమాతుంది. ఈ విషయంలో ప్రకృతి రామణీయకం కళారామణీయకం కంటె విశిష్టం.

"ప్రకృతిలో ఆసక్తిగొనక మనస్సు ప్రకృతి రామణీయక నిమగ్నం కాజాలదు. ఈ ఆసక్తి నైతికాసక్తికి సహోదరం. ప్రకృతి రామణీయకాసక్తుడు సుస్థిర నైతికాసక్తి సంపాదించిన తరువాతనే ఆ విధంగా నిమగ్నుడు కాగలడు. కాబట్టి ప్రకృతి రామణీయకం ఒకనిని ఆకర్షించినదంటే, అతడు నీతికి సుముఖుడని అనటానికి హేతువు ఏర్పడుతున్నది."

కళ

కళను గూర్చి కాంట్ ఏమి చెబుతున్నాడో చూదాము. "కళాఖండం ప్రకృతివలె ఉండాలి, రమణీయ ప్రకృతి కళవలె ఉండాలి," అని అతడు అంటాడు. అంటే కళాఖండం భిన్నత్వంలో ఏకత్వం కలిగి కృతికంటె భిన్నమైన ప్రయోజనం లేకుండా ఉండాలి. ప్రకృతిలో అనేక వస్తువులు ఉంటున్నవి. అవి ఎందుకు ఉంటున్నవో, వాటి ప్రయోజన మేమిటో మనకు తెలియదు. అలాగే కృతికూడా ఉండాలి. అంటే అది

తనలోని వివిధ అంశాలకు సంపూర్ణ సమన్వయం కలిగి స్వయం సంపూర్ణం కావాలి. తద్వారానే ఆనంద ప్రదం కావాలి. అంతేకాని ఒక నిర్దిష్ట సందేశాన్ని బోధిస్తున్నదనో, లేక ఒకానొక ప్రత్యేక ప్రయోజనం సాధిస్తున్నదనో, లేక దేశభక్తి, ధర్మాభిలాష కలిగిస్తున్నదనో ఆనందిస్తే, అది కళాస్వాదనం కాదు. కేవల వాస్తవ విషయబోధనకు పూనుకొంటున్న కళ నిర్జీవకళ. ఆనందమే పరమ ప్రయోజనంగా గలిగినది వాస్తవ కళ. "లలితకళలు వాటికి అవే ప్రయోజనాలు. వాటికి వేరే నిర్దిష్టప్రయోజనం లేకపోయినా, మానసికశక్తులు వికసించటానికి, సంవేదనలను సమాజానికి అభివ్యక్తం చేయటానికి అవి తోడ్పడుతవి."

రమణీయప్రకృతి కళవలె ఉండాలనటంలో అర్థం, కళలో గోచరించే శిల్పం ప్రాకృతికవస్తువులో ఉండాలి. ప్రతి అంశం ఏకత్వానికి ప్రయోజనకారి కావాలి. అప్పుడే ప్రకృతివస్తువు రమణీయ మౌతుంది. అలాంటి ప్రయోజనం లేనప్పుడు అది రమణీయం కాదు.

కళావిశిష్టత మరొకటి ఉన్నది. ప్రకృతిలో వికారంగా ఉన్న వస్తువులను కళ రమణీయం చేయగలదు.

కళాఖండం ఎప్పుడూ ప్రతిభవల్లనే ఏర్పడుతుంది. ఈ శక్తి ప్రకృతివల్ల లభించేదే కాని శిక్షణవల్లకాని, అభ్యాసంవల్ల కాని వచ్చేదికాదు. ఈ ప్రతిభయే కృతిని దిద్ది తీరుస్తుంది. అంతే కాని అనుకరణంవల్ల కృతిని సృష్టించటానికి వీలులేదు. ప్రతిభాతత్త్వం ఇలాంటిది కావటంవల్లనే, స్రష్ట తాను కృతినిఎలా సృష్టిస్తు

డో శాస్త్రీయంగా నిర్వచించి చెప్పలేడు. అంతేకాదు. వచ్చినప్పుడల్లా అతడు సృష్టిచేయలేడు. ఆ ప్రతిభను ఇతరులకు ఉపదేశించనూ లేడు.

శాస్త్రానికి ఇలాంటి ప్రతిభ అవసరం లేదు. "న్యూటన్ కృతిసూత్రాలనుగూర్చి వ్రాసినదంతా మనం నేర్చుకోగలము. అయితే వాటిని కనుగొనటానికి అపారప్రజ్ఞ అవసరమే కావను. అది వేరే సంగతి. కాని ఉత్తమ కవిత్వ రచన నేర్చుకుంటే వచ్చేది కాదు."

కళాసృష్టికి ప్రతిభ ఒక్కటే చాలదు. వ్యుత్పత్తి కూడా అవసరం. ఇది లేక సృష్టి రాణించదు. అయితే వ్యుత్పత్తిని గురుకులావాసక్లేశంతో సాధించవలసి ఉంటుంది. కళాఖండ సృష్టికి ప్రతిభ అవసరమైతే, ఆస్వాదనకు అభిరుచి, లేక సహృదయత్వం అవసరం.

లలిత కళాభేదాలు

లలిత కళాభేదాలు మూడు (౧) శబ్దాత్మకం, (౨) రూపాత్మకం, (3) వేదనాత్మకం. ఉపన్యాసం, సాహిత్యం శబ్దాత్మకాలు. రూపాత్మక కళలు సత్యాలు కావచ్చును, లేదా ప్రాతిభాసికాలు కావచ్చును. శిల్పము, వాస్తువు, మొదటిదాని క్రిందికి వస్తవి. చిత్రలేఖనం రెండవదాని క్రిందికి వస్తుంది. సంగీతం వేదనాత్మక కళ.

"కళలన్నిటిలోను సాహిత్యం ప్రథమశ్రేణి అలంకరిస్తున్నది. ఈ సాహిత్యం దాదాపు పూర్తిగా ప్రతిభా సముపన్నం. ఇది లక్ష్యాలనుబట్టి కాని, సిద్ధాంతాలనుబట్టి కాని పోదు. భావనాస్వాతంత్ర్యం కల్పించి చిత్తవిస్తారం కలిగిస్తుంది. ఒక

విశిష్ట ప్రత్యయం భాసింప జేస్తుంది. ఈ ప్రత్యయంతో సంవలితాలై నిరవధిక నానావిధభావాలు బయలుదేరుతవి. ఈ భావాలు ఈ ప్రత్యయార్థాన్ని మహత్తరభావంలో లయింప జేస్తవి. ఈ భావం ప్రకాశింప జేయటానికి ఎలాంటి అభిధాశక్తి చాలదు. సాహిత్యం మనస్సుకు ఆత్మశక్తులను స్ఫురింప జేస్తుంది. తన శక్తులు ప్రకృతికి అతీతాలనీ, ఈ ప్రకృతి కేవలం భౌతికమనీ స్ఫురింప జేస్తుంది. అంతేకాదు. ఈ ప్రకృతిని అతీంద్రియార్థ గ్రహణకు నిమిత్తమాత్రంగా పరిగణింపజేసి, మనస్సును సంస్థితం చేస్తుంది. యథేచ్ఛగా సాహిత్యం ప్రతిభాసను కల్పిస్తుంది. అయితే దానితో వంచించదు. తన వ్యాపారమంతా క్రీడ అని ప్రకటిస్తుంది. అయితే యీ క్రీడను బుద్ధి ప్రయోజనకరంగా వినియోగించుకో వచ్చును."

ఆహ్లాదకత్వాన్నిబట్టి, చిత్తవిస్తారకత్వాన్నిబట్టి, చెప్పవలసివస్తే-సాహిత్యం తరువాతి స్థానం సంగీతానికే లభిస్తుందని కాంట్ అభిప్రాయం. ఈ కళ సాహిత్యానికి సన్నిహితమనీ, సహజంగా శబ్దంతో కలపవచ్చుననీ అంటాడు. ప్రత్యయ రహితంగా ఈ కళ కేవలం సంవేదనలను పలికిస్తుంది. అందువల్ల పరామర్శకు మిగిలేది ఏమీ ఉండదు. అయినా ఇది మనస్సును అనేకవిధాల కరిగిస్తుంది. ఈ ఆహ్లాదం తాత్కాలికమే అయినా అత్యంత గాఢం. వివేచనా పూర్వకానందాన్నిబట్టి చూస్తే, లలిత కళలన్నిటిలో నిమ్న స్థానం సంగీతానిదేనని అతడు అంటాడు. "మనస్సుకు కలిగించే సంస్కృతినిబట్టే, గ్రహణశక్తులను వికసింప జేయగలిగిన సామర్థ్యాన్నిబట్టి చెప్పవలసివస్తే సంగీ

తానికి అత్యంత హీనస్థానం లభిస్తుంది. ఎందుకంటె, సంవేదనే దానికి ప్రధానం. ఈ దృష్టితో చూచినప్పుడు రూపాత్మక కళలు దీనికంటె ఉన్నతస్థానం పొందుతవి.”

రూపాత్మక కళలలో అగ్రస్థానం చిత్రలేఖనందే అని కాంట్ అంటాడు. ఈ జాతి కళ లన్నిటికీ చిత్రలేఖనమే ప్రాతిపదిక. భావనాప్రపంచంలో ఈ కళ ఎక్కువ దూరం విహరించగల దనీ, ఇది చిత్రించే ప్రపంచం శిల్పాదుల ప్రపంచం కంటె అత్యంత విస్తృత మనీ అతని అభిప్రాయం.

ఇంతవరకూ రామణీయకాన్ని గూర్చి చెప్పుకొన్న విషలను ఇలా సంగ్రహించి చెప్పవచ్చును. రామణీయకం ఇంద్రియాలకు గోచరిస్తున్న విషయం కాదు. విషయగుణమూ కాదు. వివిధ విషయాల మధ్య నున్న సంబంధమూ కాదు. ఇది ఆత్మవ్యాపారంవల్ల భాసిస్తుంది. ఈ భాసం ఆనందమయం.

సుఖము, ధర్మము, శాస్త్రాలు, లిష్టాలు. రామణీయకం శ్లిష్టం. సుఖం వ్యక్తికం. ధర్మానికి, శాస్త్రానికి విషయగత ధారణీకృతి ఉంటే, రామణీయకానికి ప్రమాతృగత సాధారణకృతి ఉన్నది. ధర్మం సంకల్పానికి విషయమై పురుషార్థమౌతున్నది. శాస్త్రం ఆత్మపరామర్శకు విషయం. రామణీయకం ఆనందమయం. ఈ ఆనందం కార్యం కాదు, అనుమేయమూ కాదు. సుఖం కార్యం; సుఖజ్ఞానానికి పూర్వం.

రామణీయకానికి ఆత్మ ప్రయోజనంకంటె మరొక ప్రయోజనం లేదు. ఇది నిర్దిష్ట ప్రత్యయావచ్ఛిన్నమూ కాదు,

ఆవేశాదులతో దీనికి సంబంధం లేదు. ఇది సంభావ్యసంతృప్తి కలిగిస్తుంది.

రామణీయకం మహా రామణీయకం విభిన్నాలు కావు కాకపోతే ప్రమాతృతావిషయంలో రామణీయకం కంటె మహా రామణీయకం ఒక మెట్టు పైన ఉంటుంది. రామణీయకప్రతీతి బుద్ధివికల్పన సామరస్యం పొందితే, మహారామణీయకప్రతీతి వివేకం వికల్పన సామరస్యం పొందుతవి. ఈ మహారామణీయకం, సంస్కారం ధర్మోన్ముఖత్వం ఉన్నవారికి ఆస్వాద్యం.

ఈవిధంగా కాంట్ రామణీయకాన్ని శాస్త్రం నుం ధర్మం నుంచి వేరుచేసి, విశిష్టస్థాన మిచ్చాడు. అతనికి పూర్వమున్న దార్శనికులు అంతా, రామణీయకం తత్త్వార్థాలకం న్యూన మైనదంటే, కాంటు అలా కాక శాస్త్రము, ధర్మ రామణీయకమూ ఆత్మయొక్క విభిన్నవ్యాపారాలకు విషయాలనీ, ఒండొంటికి స్పర్ధలేదనీ, దేనిరంగం దానిదే ననీ తు ప్రాధాన్య మిచ్చాడు.

ఇక్కడ ఒక సందేహం రావచ్చును. ఈజగత్తు భౌతికమే కదా. భౌతికవిషయాలన్నీ ఆభాసాలే కదా. కాబట్టి రామణీయకం కూడా ఆభాసమే కాదా? అనవచ్చును. అయితే సిద్ధాంతంప్రకారం మానవునికి తెలిసినదీ, వ్యవహరించ వలసిన ఈ ఆభాసప్రపంచంలోనే. అతీంద్రియ ఆధ్యాత్మిక ప్రపంచస్వరూపం తెలియదు. అందువల్ల రామణీయక అర్థ (Value) భంగం వాటిల్లటం లేదు.

అందువల్ల మానవస్వాతంత్ర్యానికి, ధర్మానికి, రామణీయకానికి కాంట్ సిద్ధాంతంలో విశిష్టస్థానం ఏర్పడుతున్నది. ఇదే ముఖ్యంగా గమనింపదగ్గ విషయం.

అయితే ఈ రామణీయకసిద్ధాంతం కొన్ని సమస్యలను పరిష్కరించటం లేదు. రామణీయకం కావ్యానుశీలనాదులతో నిమిత్తం లేనిదే అయితే, అందరి ఆస్వాదనశక్తి ఒకే స్థాయిలో ఉండాలి. ఆబాలవృద్ధమూ ఉత్తమకావ్యాలు ఆస్వాదించాలి. అలా జరుగుతున్నదా ? రామణీయకం కేవలం ఆధ్యాత్మికమే అయితే, కావ్యభేదాలలోను, శిల్పంలోను మార్పు ఎందుకు గోచరిస్తున్నది ? కొత్తకొత్త కావ్యరూపాలు ఎందుకు వస్తున్నవి ? సాహిత్యాదులలో గోచరించే పరిణామం ఎలా వివరించుకోవాలి ?

ఈ సమస్యలను పరతత్త్వవాదం పరిష్కరించటం లేదు. పైగా కళకు ధర్మంతోను, శాస్త్రంతోను, ఎలాంటి సంబధమూ లేకుండా చేస్తున్నది. జగత్తత్త్వాన్ని, మానవహృదయాలను, అభివ్యక్తం చేయవచ్చునని అంగీకరింపక, నిర్లిప్తసంతోషం కలిగించటమే కళకు ప్రయోజనమని నిర్దేశిస్తున్నది. ఉత్తమోత్తమ కృతులను ఆశ్రితరామణీయక ప్రతిపాదకాలంటున్నది. రామాయణం, కాళిదాసుని కృతులు, షేక్స్పియర్ నాటకాలు, ఆశ్రితరామణీయక ప్రతిపాదకాలంటే, స్వచ్ఛందరామణీయకం నిర్జీవం కాదా ? రామణీయక మహారామణీయక విభేదం ఎంతవరకు సమంజసం ?

అసలు ఈ బాధలు కాంట్ జ్ఞానస్వరూప నిరూపణవల్ల ఉత్పన్నం కావటం లేదా ? అతడు నిరూపించినట్లే దేశకాలాలు

ఐంద్రియకతా రూపాలై ద్రవ్యాది ద్వాదశపదార్థాలు బుద్ధి రూపాలైనప్పుడు యథార్థవస్తుతత్త్వం తెలియక పోవాలి. అవి అనేక మనీ, ఇంద్రియగోచరమైన ప్రపంచానికి ఉపాధు లనీ, వాటి ప్రభావంవల్ల మనకు వేదనలు కలుగుతున్న వనీ ఎలా తెలుస్తున్నది ? ఈ వాక్యంలోని ప్రభావశబ్దం కారణ శబ్దానికి పర్యాయపదం కాదా ? విషయ ప్రపంచంలోని కారణత వస్తు ప్రపంచానికి ఎలా సంక్రమిస్తున్నది ? అసలు ఆత్మస్వరూపం కాని, వెలుపలి యథార్థ వస్తుస్వరూపం కాని పరతత్త్వవాదం ప్రకారం తెలియదు. అవ్యక్తాలైన యీ రెంటివల్ల ఈ భౌతిక ప్రపంచం ఎలా తెలుస్తున్నది? కేవలం అవ్యక్తాలుగా ఉన్న వాటిని అనేక మని ఎలా గుర్తించటం ?

అసలు దేశకాలాలు కేవలం ఐంద్రియకతారూపాలే ఎందుకు కావాలి ? అటు వస్తువులకు ఇటు ఇంద్రియాలకూ ఇవి ఎందుకు సామాన్యం కారాదు ? ఇవి అలా సామాన్యమై నప్పుడు పరావిద్యకు అవకాశం ఎలా లేకుండా పోతుంది ? మరొక ముఖ్యవిషయ మేమంటే, దేశం బాహ్యేంద్రియవృత్తి అయితే, కాలం అంతఃకరణవృత్తి అని కాంట్ అంటున్నాడు. దేశం లేక కాలంగాని, కాలం లేక దేశంగాని ఉన్నవా ? ఇవి పరస్పర సాపేక్షకాలు కావా ?

ఇవి ముఖ్యంగా పాఠకులు ఆలోచించవలసిన విషయాలు.

'తద్విజిజ్ఞాసిస్వ'

ఈ రచనకు ఉపకరించిన గ్రంథాలు

The Critique of Pure Reason; Transtations by Norman Kemp Smith and Max Muller.

The Critique of Practical Reason; Translations by T. K. Abbot and J. C. Meredith.

The Kritik of Judgment, Translated by J. E. Bernard.

Prolegomena to Any Future Metaphysic

History of Modern Philosophy, by H. Hoffding.

Kant's Metaphysic of Experience, by H. J. Paton.

The Critical Philosophy of Kant, by Edward Caird.

History ot European Philosophy, by Russel, B.

History of Aesthetic, by Bosanquet, B.

The World as Will and Idea, 3 Vols.

GLOSSARY

అంతఃకరణము inner sense
అంశము part
అచింత్యము inconceivable
అణువు minute particle
అధ్యస్తము the superimposed
అనంతత్వము infinity
అనవస్థ regressus in infinitum
అనాది having no beginning
అనిర్వచనీయము the indefinable
అనుభవము experience
అనుమానము inference
అనుమితి inferential knowledge
అనుయోగి విశేషణము positive quality
అనువ్యవసాయము aperception
అపరావిద్య *a posteriori* knowledge
అప్రమేయము unknowable
అభావము non-existence
అభిధ *denotation*
అభిరుచి taste
అభివ్యక్తము the manifested
అర్థము meaning, value
అలౌకికజ్ఞానము *a priori* knowledge
అవచ్ఛిన్నము the determined
ఆంతరికకోణము interior angle
ఆకాశము space
ఆత్మ soul
ఆనందము aesthetic experience, bliss
ఆభాసము appearance
ఆశ్రితరామణీయకము dependent beauty
ఇంద్రియము sense
ఈశ్వరుడు god
ఉపపత్తి proof
ఉపాధి condition
ఏకత్వము unity
ఐంద్రియకత sensibility or intuition
ఐక్యము unity
కర్త agent
కళ art
కళాస్రష్ట artist
కారణత causality
కారణము cause
కార్యము effect
కాలము time
కృతి work of art
కేవల రామణీయకము pure beauty
కోణము angle
క్రీడ play
క్షతి loss
గంధము smell
గణిత శాస్త్రము mathematics
గతి motion
గుణము quality
చింతనాశక్తి లేక బుద్ధి understanding
చిత్రలేఖనము painting

జాగృతి wakefulness
జాతి generic attribute
జీవుడు individual self
జ్ఞానప్రకారకము that which is in conformity with knowledge
జ్ఞానము knowledge
తత్త్వశాస్త్రము philosophy
తర్కము logic
తాదాత్మ్యము identity
త్రిభుజము triangle
దర్శనము metaphysics
దార్శనికుడు metaphysician
దూరదర్శిని telescope
దృష్టాంతము simile
దేశము space
ద్రవ్యము substance
ధర్మము property, ethics
నిత్యము eternal
నియతత్వము limitation
నిరవధికము having no limit
నిరవయవము that which has no parts
నిరుపాధికత్వము necessity
నిరుపాధికము hypothetical
నిర్లిప్తుడు the disinterested
నిష్పన్నము the deduced
పదార్థము category
పరతత్త్వవాదము transcendental philosophy
పరమ స్వతంత్రుడు one that is absolutely free
పరమము the absolute, the ultimate
పరమాణువు atom
పరము prior
పరామర్శ consideration, the knowledge that the concomitant of the thing to be inferred is the subject
పరావిద్య *a priori* knowledge
పరిణామము evolution
పరిభాష terminology
పరిమాణాత్మక మహోరామణీయకము mathematically sublime
పరిమాణము measure, dimension
పరోక్షము mediate
పారస్పర్యము reciprocity
పారిభాషికపదము technical term
పునఃకల్పన reproduction, re-creation
పురుషార్థము human value
ప్రకృతి శాస్త్రము natural science
ప్రజాస్వామ్యము democracy
ప్రజ్ఞ intellect
ప్రతిభ genius
ప్రతియోగిత్వము negation
ప్రతీతి manifestation

ప్రత్యక్షము immediate knowledge, perception
ప్రత్యభిజ్ఞ recognition
ప్రత్యయము concept
ప్రపంచము manifoldness
ప్రభావము influence
ప్రమాణము instrument of valid knowledge, magnitude
ప్రమాణ శాస్త్రము pure logic
ప్రమాత subject
ప్రమాతృగతసామాన్యము subjective universality
ప్రయోజనము utility
ప్రాతిభాసికము illusory
బహుత్వము plurality
బాధ contradiction, incongruity
భావన imagination
భావము existence, idea
భౌతిక శాస్త్రము physics
భ్రాంతి error
మహారామణీయకము the sublime
మాయ cosmic illusion
యథార్థము real
రామణీయకము beauty
రూపము form, colour, shape
రూపాత్మక కళ the formative art
రేఖాగణితము geometry
లక్షణము characteristic
లలిత కళ fine art
లిప్తము the interested
లౌకిక జ్ఞానము knowledge pertaining to phenomina
వస్తువు thing
వాస్తవికతావాదము realism
వికల్పన imagination
విచారము enquiry
విజ్ఞానవాది idealist
విద్య knowledge
విప్లవము revolution
విభాజ్యము the divisible
వివేచనాశక్తి reason
విషయ ప్రకారకము that which is in conformity with the object
విషయము object
విషయ గత సామాన్యము objective universality
విస్తృతి extention
వృత్తి function
వేదన sensation
వేదనాత్మక కళ the art of the play of sensations
వ్యక్తి individual
వ్యవస్థ arrangment
శక్త్యాత్మక మహారామణీయకము dynamically sublime
శబ్దము sound

శబ్దాత్మక కళ the art of speech
శరీరము body
శాస్త్రము science
శిల్పము sculpture
శూన్యవాది nihilist
సంకల్పము will
సంతృప్తి satisfaction
సంబంధము relation
సంభావ్యత modality
సంభావ్యము apodictic, probable, necessary
సంవేదన feeling
సంస్కృతి culture
సత్త existence
సత్తు being
సమకోణము right angle
సమన్వితము the co-ordinated
సమాజ శాస్త్రము social science
సమాహారము totality
సాధనము means
సాధర్మ్యము homogeneity
సాధారణీకృతి universality
సాపేక్షతావాదము theory of relativity
సామాన్యము universal
సుఖము pleasure
సుషుప్తి sound sleep
సూక్ష్మదర్శిని microscope
సూత్రము principle
సోపాధికత్వము contingency
స్పర్శము tangibility
స్మృతి remembrance
స్వత్వము right
స్వయంప్రకాశత్వము self-manifestation
స్వరూపము real nature
స్వవచన వ్యాఘాతము self-contradiction
స్వాతంత్ర్యము freedom

CO KRI Acc. No. 14937